collection "Liberté de l'esprit"

Raymond Aron

les désillusions du progrès



RAYMOND ARON
de l'Institut

Les désillusions du progrès

Essai sur la dialectique de la modernité

CALMANN-LÉVY

Table des matières

978-2-702-14522-7

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur

L'OPIUM DES INTELLECTUELS

ESPOIR ET PEUR DU SIÈCLE

IMMUABLE ET CHANGEANTE

LE GRAND DÉBAT

ESSAI SUR LES LIBERTÉS

LES DÉSILLUSIONS DU PROGRÈS

RÉPUBLIQUE IMPÉRIALE

Les États-Unis dans le monde 1945-1972

Chez d'autres éditeurs

LA SOCIOLOGIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Essai sur les limites de l'objectivité historique

LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'HISTOIRE

L'HOMME CONTRE LES TYRANS

DE L'ARMISTICE A L'INSURRECTION NATIONALE

L'AGE DES EMPIRES ET L'AVENIR DE LA FRANCE

LE GRAND SCHISME

LES GUERRES EN CHAÎNE

POLÉMIQUES

L'ALGÉRIE ET LA RÉPUBLIQUE

LA TRAGÉDIE ALGÉRIENNE

LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE ET LA GUERRE

DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE

DIX-HUIT LEÇONS SUR LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

LA LUTTE DES CLASSES

DÉMOCRATIE ET TOTALITARISME
TROIS ESSAIS SUR L'ÂGE INDUSTRIEL
LES ÉTAPES DE LA PENSÉE SOCIOLOGIQUE
DE GAULE, ISRAËL ET LES JUIFS
LA RÉVOLUTION INTROUVABLE
D'UNE SAINTE FAMILLE À L'AUTRE
DE LA CONDITION HISTORIQUE DU SOCIOLOGUE
ÉTUDES POLITIQUES
HISTOIRE ET DIALECTIQUE DE LA VIOLENCE
PENSER LA GUERRE. CLAUSEWITZ
I *L'Age européen* II *L'Âge planétaire*
PLAIDOYER POUR L'EUROPE DÉCADENTE
LES ÉLECTIONS DE MARS ET LA Ve RÉPUBLIQUE
LE SPECTATEUR ENGAGÉ
MÉMOIRES
50 ans de réflexion politique

Préface

*Écrit en 1964-1965 pour l'*Encyclopaedia Britannica, *cet essai se trouve accordé, en 1969, à l'humeur de l'opinion dans les pays occidentaux. Après un quart de siècle de croissance économique, la société moderne, baptisée en France société de consommation et ailleurs société opulente, doit affronter de nouveaux assauts : les uns, disciples, fidèles ou infidèles, de Marx dénoncent ses échecs relatifs ou partiels, les îlots de pauvreté au milieu de la richesse, l'inégalité excessive dans la répartition des revenus ; les autres, dont l'inspiration remonte à J.-J. Rousseau, voire aux romantiques, vitupèrent la barbarie de la « civilisation industrielle », la dévastation de la nature, la pollution de l'atmosphère, l'aliénation des individus manipulés par les moyens de communication, l'asservissement par une rationalité sans frein ni loi, l'accumulation des biens, la course à la puissance et à la richesse vaine. Critique de l'ordre social et critique de la culture se mêlent dans ce qui tient lieu de doctrine à la* nouvelle gauche, *dans l'œuvre d'un Herbert Marcuse, survivant de la République de Weimar que les vicissitudes de la mode intellectuelle transfigurent en prophète de temps nouveaux.*

Le pessimisme ambiant, diffus à travers l'Occident, accentué en France par le choc des événements de mai-juin 1968, imprégnait déjà l'analyse, esquissée dans ce livre, de la modernité. Pessimisme que j'observais autour de moi, que j'éprouvais en moi-même et dont je tentais de discerner les causes profondes dans les contradictions des projets constitutifs de la modernité. Écrirais-je aujourd'hui le même essai qu'il y a quatre ans ? Je ne sais et, de toute manière, la réponse du lecteur importe plus que celle de l'auteur. Tout se passe comme si les désillusions du progrès, *créées par la dialectique de la société moderne, et, à ce titre, inévitables, étaient éprouvées par la jeune génération des années 60 avec une telle intensité que l'insatisfaction endémique s'exprime en révolte. Du même coup, l'observateur s'interroge sur le sens de cette explosion, sur la direction dans laquelle la société moderne pourrait répondre aux désirs qu'elle suscite, apaiser la faim, peut-être plus spirituelle que matérielle, qu'elle fait naître. Je m'en tiendrai ici à des remarques, inévitablement sommaires, qui découlent pour la plupart des thèses élaborées dans les divers chapitres de ce livre.*

***

Les alternances d'optimisme et de pessimisme caractérisent le cours d'une histoire dont la continuité n'apparaît qu'au niveau de la comptabilité nationale, aux yeux des « économistes ou calculateurs », pour reprendre les termes d'Edmund Burke, qui suivent la croissance, d'année en année, du volume des biens et services, produits ou consommés.

Les troubles, moraux plus encore que sociaux, qui agitent aujourd'hui les pays de démocratie libérale, succèdent à une période de prospérité dont le passé n'offre pas d'équivalent. Jamais les économies que l'on appelle capitalistes n'avaient progressé à une allure aussi rapide, jamais les fluctuations de la conjoncture n'avaient été aussi atténuées. Taux de croissance du produit par tête de travailleur double environ de celui de la période 1860-1939 ; pas de véritable crise, des ralentissements ou des arrêts temporaires de l'expansion, scandant, à intervalles irréguliers, une progression tenue désormais pour normale : qui aurait prévu, en 1944, une pareille après-guerre aurait été accusé de croire au miracle.

Que l'on médite un instant sur les chiffres suivants. Les objectifs économiques que le président Kennedy s'était fixés en 1960 ont été atteints. Le produit national brut (G.N.P.), corrigé pour tenir compte de la hausse des prix, a augmenté de près de 50 %. (« Le produit de l'économie américaine en 1968 a été presque égal à la somme du produit américain de 1960 et du produit soviétique de 1968[1]*. ») Le revenu disponible de l'Américain a augmenté de près d'un tiers. Au cours des années 60, des millions de nouveaux emplois ont été créés ; le chômage a diminué de 40 %, le nombre des personnes vivant au-dessous de la ligne de pauvreté est tombé de 40 à 26 millions ; le nombre des familles vivant dans des logements inférieurs à la norme est tombé de 8,5 millions à 5,7. Les Noirs, eux aussi, ont participé au progrès général. Le chômage, parmi eux, a diminué dans la même proportion que le chômage d'ensemble (— 40 %). Le pourcentage des Noirs vivant au-dessous de la ligne de pauvreté s'est abaissé de 55 à 35 %. Le nombre des Noirs occupant des emplois non manuels a progressé de 700.000, soit 65 %. La proportion des familles non blanches avec des revenus de classe moyenne, 8.000 dollars ou plus (dollars du pouvoir d'achat de 1967) est monté de 13 à 24 % et a même atteint 37 % en dehors du Sud. Et pourtant, jamais, semble-t-il, depuis la guerre de Sécession, la conscience américaine n'a éprouvé au*

même point incertitude et déchirement.

La réussite de l'économie française ne se compare pas à celle de l'économie américaine (en chiffres absolus tout au moins). L'historien peut même plaider que le ralentissement de l'expansion, la rigueur de la gestion en 1967-1968, l'apparition d'un chômage, limité mais inaccoutumé et, en certaines régions, substantiel, ont créé le climat dans lequel le détonateur étudiant a déclenché l'explosion sociale. Il reste, malgré tout, qu'en France, en Europe, au Japon comme aux États-Unis, apparaît un contraste, instructif pour ceux qui ont vécu les années 30, entre le développement économique et le désarroi moral.

Faut-il tenir ce contraste pour paradoxal ? Les troubles des années 60 éclatent-ils en dépit de la prospérité ? Ou à cause d'elle ? Ou en dehors d'elle ? *Chacune de ces hypothèses comporte, à mon sens, une part de vérité, fournit une explication partielle.*

En dehors de la prospérité ? *Aux États-Unis, la guerre du Vietnam dresse les citoyens les uns contre les autres, comme le faisait, en France, la guerre d'Algérie. Une démocratie ne peut supporter de longues années cette sorte de conflit que la supériorité des armes ne permet pas de gagner et dont la conscience morale ne reconnaît plus la légitimité. En République fédérale, la contradiction entre la puissance économique et l'impuissance politique, entre le bien-être et l'absence d'objectif national devait, un jour ou l'autre, rider la surface tranquille de la République de Bonn. Une contradiction de même sorte agite sourdement la nation japonaise (et surtout la classe intellectuelle) comme si, victorieuse dans la course à la croissance, elle ne trouvait de sens ni à la course ni à la victoire.*

En dépit de la prospérité ? *Les projecteurs de la publicité sont braqués sur les troubles, en particulier les révoltes d'étudiants, au point que l'opinion finit par oublier les non-événements, le conservatisme revendicateur des syndicats ouvriers en République fédérale, aux États-Unis. En France même, en dépit des liens entre dirigeants de la C.G.T. et parti communiste, les ouvriers français, en majorité non syndiqués, ne manifestent guère d'ardeur proprement révolutionnaire. A cet égard, les années 60, malgré quelques similarités, diffèrent essentiellement des années 30. La croissance économique ne résout pas miraculeusement les problèmes sociaux mais elle contribue à réduire l'intensité de la lutte de classes, au sens marxiste, celle qui opposerait, à l'intérieur de l'entreprise ou dans la nation entière, les ouvriers d'industrie et leurs dirigeants, propriétaires privés ou publics, voire salariés non*

propriétaires.

A cause d'elle ? *Cette formule, la plus intéressante même si elle semble la plus paradoxale, prête à plusieurs interprétations, toutes valables. Selon la première, classique depuis Schumpeter, la croissance résulte d'un processus de destruction créatrice : élimination de producteurs inefficaces ou des entreprises marginales, transfert de la main-d'œuvre d'un secteur à l'autre, d'une firme à une autre, donc maintien d'une armée de réserve selon la formule de Marx. De toute évidence, la croissance, dont les statistiques citées donnent une mesure approximative pour les États-Unis, commence par se payer, elle multiplie les victimes innocentes, elle laisse sur la route les attardés. Aussi longtemps que les revenus dépendent du rendement, elle n'élimine pas les inégalités, souvent elle les accentue. Il faudrait substituer la référence aux besoins à la référence au marché pour éliminer la pauvreté scandaleuse : les réformateurs y songent de l'autre côté de l'Atlantique sans pour autant, en une société qui se fonde sur la compétition, découvrir le secret d'aider efficacement ceux qui ne réussissent pas à s'aider eux-mêmes.*

En une deuxième interprétation, la réussite elle-même crée l'échec. Les limites de succès apparaissent aux yeux de la génération qui n'a pas connu le capitalisme de 1910 ou de 1938 comme un échec inacceptable. L'un rappelle que 80 % de la population tirent profit de l'augmentation des ressources collectives et l'autre que 20 % continuent de végéter à la limite de la misère ; l'un insiste sur l'inégalité dans la répartition des bénéfices et l'autre sur les bénéfices malgré tout répartis.

En une troisième interprétation, valable en particulier pour les Noirs des États-Unis, le progrès lui-même porte la responsabilité de la révolte. Nulle loi sociologique ne comporte autant de vérifications que celle de Tocqueville : la révolution abat les régimes en voie de libéralisation, les sociétés en voie de transformation, et non pas les sociétés cristallisées ou les régimes en leur épanouissement despotique. Les Noirs, précisément parce que l'égalité ne leur paraît plus hors de portée, parce que leur condition s'améliore, supportent moins patiemment leur sort et les multiples formes de discrimination que la loi interdit et que la coutume entretient.

Harvard et Princeton ignoraient le problème, il y a quelques années, parce que les universités prestigieuses ne se souciaient pas d'accueillir les jeunes Noirs. Aujourd'hui elles se heurtent à la volonté confuse tout à la fois de séparation et de reconnaissance que manifestent les étudiants venus de

« l'autre Amérique ».

En une quatrième interprétation, le succès crée l'échec parce que celui-là n'intéresse plus et que seul l'avenir, ce qui reste à venir ou à faire, soulève les passions. Dépressions, chômage, guerre mondiale ou guerre froide appartiennent au passé lointain : la génération, née entre 1944 et 1950, n'a pas vécu les drames historiques, elle ne voit plus le monde sous le même éclairage, à travers les mêmes cadres, intellectuels et moraux, que la génération née à la vie politique au cours des années 30. Dénuée en apparence de conscience historique, elle ne parvient pas à convaincre ses aînés que le trust Springer mérite la même détestation que Hitler ou Staline. Les aînés se heurtent, à leur tour, au scepticisme ou à l'indignation quand ils comparent la violence de certains contestataires à celle des fascistes d'avant-hier, en dépit de l'opposition des vocabulaires et des objectifs explicites.

Peut-être l'expérience actuelle nous aide-t-elle à comprendre le caractère dialectique du devenir, même quand celui-ci se déroule à l'intérieur du même ordre fondamental. Chaque génération apporte avec elle sa propre perception du monde historique — ce qui signifie que le passage d'une génération à une autre ne s'inscrit pas sur les calendriers. La génération contestataire se définit par l'ignorance des problèmes résolus (au moins en apparence), par la révolte contre les maux, acceptés par les hommes en place, donc par la dénonciation de l'*establishment* : aux États-Unis, révolte contre la guerre du Vietnam et le malheur des Noirs, dénonciation des libéraux et des démocrates au pouvoir qui ont mené celle-là et qui tolèrent celui-ci. En France, faute d'un *establishment* de gauche modérée, c'est contre les deux pouvoirs établis, celui du parti communiste et celui du gaullisme, que se sont déchaînés, en 1968, les enragés, faible minorité de la classe d'âge mais à maints égards minorité représentative.

Les troubles estudiantins, si spectaculaires soient-ils, n'obligent pas à remettre en cause les idées communément admises sur la nature de la société industrielle ; les fils de privilégiés se sont maintes fois révoltés par idéalisme, par intransigeance, par désespoir, par ignorance ou par désœuvrement, contre leurs parents ou contre les institutions. Les révoltes actuelles témoignent d'une certaine originalité du fait qu'elles visent à la fois l'Université et la société. Mais, redoutables pour celle-là, elles n'ébranlent pas encore celle-ci, aux États-Unis ou en République fédérale. La *nouvelle gauche* recrute ses troupes, plus actives que nombreuses, surtout parmi les intellectuels : nulle part, elle

ne mobilise encore les masses.

Pas davantage, les révoltés n'ouvrent un chapitre inédit de la pensée idéologique. Bien plutôt ont-ils démontré, contre leurs désirs, que personne ne conçoit ou n'imagine de régime foncièrement différent des régimes de type soviétique ou occidental.

Les libertés que réclamaient les Tchèques, étudiants, intellectuels, militants du parti, appartenaient à l'espèce des libertés dites par les marxistes formelles, depuis la sécurité ou la sûreté chères à Montesquieu, garanties par la subordination de la police à la loi. jusqu'à la discussion sans entraves sur tous les sujets, jusqu'au droit de désaccord c'est-à-dire finalement d'opposition. Les plus hardis ou les plus clairvoyants des révisionnistes, durant les mois du printemps de Prague, envisageaient, au-delà d'une opposition à l'intérieur du parti, la création ou, si l'on ose dire, la réanimation de partis, respectueux de la légalité mais éventuellement critiques des hommes en place. Les Tchèques, en fait, réclamaient le droit à la vérité et, afin de consacrer ce droit et d'en assurer la permanence, par-delà les péripéties des luttes entre les individus et les groupes, des institutions empruntées à la tradition de la démocratie dite bourgeoise. Ils ne mettaient pas en question la propriété collective des instruments de production, même s'ils voulaient rendre aux chefs d'entreprise une certaine autonomie et remplacer partiellement la contrainte administrative par la contrainte du marché.

Les revendications des étudiants tchèques, dressés contre le régime et non contre l'université elle-même, sortaient de l'expérience vécue, elles exprimaient de manière directe le refus d'une « aliénation » subie, d'injustices connues et dissimulées, d'une servitude personnelle en même temps que nationale. Les rebelles ne rêvaient pas d'un autre monde, ils niaient leur monde, non en son idéal mais en sa réalisation présente.

Les rebelles de l'Occident, en Europe plus encore qu'aux États-Unis, rêvent d'un autre monde. Comme l'Union Soviétique, puissante et apparemment stabilisée, n'enflamme plus les imaginations, ils aiment à se projeter dans la Chine de Mao avec la révolution culturelle, dans le Cuba de Castro, avec son style débraillé et ses dignitaires coupant la canne à sucre, voire dans la Russie de 1917 et « les soviets partout ». Cette identification, plus fictive qu'authentique, ne présente qu'une fausse symétrie avec l'attitude des rebelles de l'Europe orientale. Ces derniers savaient ce qu'ils voulaient et surtout ce qu'ils ne voulaient pas. Les contestataires de Paris ou de Berlin, en majorité

issus de la bourgeoisie, détesteraient, pour la plupart, les conditions d'existence dans l'une ou l'autre des patries de leur foi. Rien ne prouve qu'ils se passeraient aisément de ce qu'ils maudissent sous le nom de société de consommation.

Les deux révoltes n'en présentent pas moins l'une et l'autre une sorte de logique, chacune d'elles exprime en la niant la société dont elle émane en même temps que le jeu de miroir entre les sociétés de notre époque. Dans l'Europe soviétisée, la révolte s'affirme humaniste et libérale, dans l'Occident libéral, elle devient inévitablement libertaire et parfois antihumaniste. Comment les hommes estimeraient-ils à sa juste valeur un bien dont ils jouissent sans en avoir conscience mais dont la perte les étouffe ? Il n'en reste pas moins que les libéraux de l'Est connaissent et que les libertaires de l'Ouest ne connaissent pas les institutions qui combleraient leurs vœux.

La révolte libertaire, à l'intérieur des sociétés libérales, ne semble pas moins conforme à la dialectique de la modernité, telle que je l'analyse dans ce livre. En effet, la contradiction me paraît inscrite au cœur même de l'ordre social, caractéristique de l'Occident industriel, entre l'idée démocratique et la structure semi autoritaire de maintes institutions. L'égalité des citoyens doit se composer non pas seulement avec l'inégalité des revenus mais avec la hiérarchie des pouvoirs et du prestige. Le producteur — ouvrier ou employé — n'est pas devenu un sociétaire de l'entreprise. Les travailleurs, en raison de l'extraordinaire diversité des fonctions qu'ils remplissent, s'intègrent en un ensemble hétérogène qui se subdivise de lui-même en couches superposées les unes aux autres. A l'intérieur des unités administratives ou techniques, le travail d'équipe requiert l'autorité de chefs ou de dirigeants, il se soumet à la rationalité globale et abstraite dont chacun se sent prisonnier.

Les modes d'organisation varient d'une entreprise à une autre, d'un pays à un autre. Rien n'empêche de donner à nombre de producteurs une marge d'initiative. Le style autoritaire, la concentration des pouvoirs de décision, la transfiguration de la hiérarchie fonctionnelle en une hiérarchie de statuts, tous ces traits communément attribués aux organisations françaises dérivent peut-être de la tradition plus qu'ils ne répondent à d'authentiques exigences. Il n'en reste pas moins que l'idée démocratique — égalité ou autogouvernement — ne s'accomplit pas, ou ne s'accomplit pas encore, dans ce que Hegel ou Marx appelaient la société bourgeoise (bürgerliche Gesellschaft), *le monde du travail, la vie professionnelle.*

Le thème de l'autogestion (ou, en langage marxiste, de la gestion par les producteurs associés) a survécu aux vicissitudes de l'histoire, mais il n'a jamais tenu une place centrale ni dans les programmes de réformes ni dans les visions prophétiques des mouvements socialistes. Il s'incarne dans les soviets ou les conseils ouvriers quand les masses en mouvement retrouvent spontanément ce mode d'action. Les conseils ouvriers ont surgi en Pologne au cours de la quasi-révolution de 1956, en Hongrie au cours des quelques jours d'illusion lyrique qui suivirent la chute du régime Rakosi et précédèrent l'arrivée des chars d'assaut soviétiques. Parmi les partis marxistes-léninistes au pouvoir, seul le parti yougoslave tolère des conseils ouvriers et consent à payer d'une certaine perte d'efficacité l'effort pour donner une structure démocratique à l'unité collective de travail.

Depuis plusieurs années, et ce livre en porte témoignage, l'interrogation : « croissance en vue de quoi ? » refoule progressivement l'obsession et la confrontation des taux de croissance. Les auteurs d'inspiration aristocratique s'en prennent à la « massification », les disciples de Marx à l'aliénation, ceux de Durkheim à l'anomie. Dans la mesure où ils demeurent par vocation insatisfaits, les intellectuels se détournent des problèmes résolus, à demi indifférents désormais à la quantité de biens puisqu'elle ne garantit pas la qualité de l'existence ; les uns incriminant l'essence même de la modernité, la production à tout prix, la maîtrise de la nature en vue de la puissance, les autres cherchant, par delà les régimes, capitaliste et socialiste, également insoucieux de l'homme et de l'harmonie du cosmos, le secret de la réconciliation entre l'efficacité industrielle et l'aménité.

***

Les griefs articulés contre l'organisation autoritaire des entreprises ou de l'Université, la dénonciation, en termes romantiques ou marxistes, de l'homme unidimensionnel ne se confondent pas avec les causes de la révolte ou les mobiles des rebelles. Les Désillusions du progrès *font apparaître la logique des revendications ou des idéologies : l'interprétation sociologique exigerait une autre étude, qui ne se situe pas dans le cadre de cette préface.*

Les explications ne manquent pas, les unes centrées sur la situation des universités, *les autres sur la* structure des sociétés *en leur phase actuelle de*

développement, les autres enfin sur l'effondrement des autorités, *traditionnelles ou spirituelles, dans une civilisation à la fois sécularisée et tournée vers l'avenir. Chacune de ces explications s'applique à certains aspects des troubles récents ou à certains pays. En France ou en Italie, le nombre des étudiants ou des assistants condamnait l'organisation ancienne. Aux États-Unis, les enragés, les S.D.S.* (Students for a democratic society) *se soucient de la société bien plus que des universités. Les étudiants noirs qui réclament l'introduction d'études africaines, la responsabilité de l'organisation de ce département, voire des résidences à eux seuls réservées, n'ont évidemment pas pour objet de rénover le contenu des études ou la pédagogie de l'enseignement. En bref, à une crise de l'enseignement supérieur plus ou moins grave selon les pays, s'ajoute une révolte, politique ou morale, d'une minorité de la jeunesse, minorité soutenue par la sympathie diffuse d'un grand nombre.*

La signification, la portée, les conséquences de ces troubles demeurent objet de spéculation : la généralisation de la formation secondaire, puis supérieure crée-t-elle des tensions, génératrices de désordres, entre les prétentions des diplômés et les emplois qu'ils ont chance de trouver ? (Phénomène évident en Italie et en France, mais non aux États-Unis.) Les étudiants de lettres réagissent-ils par la violence à la dévalorisation d'une culture qui fut celle de l'honnête homme et qui ne répond plus aux besoins des cadres de la société scientifique ou technologique ? (Hypothèse souvent retenue aux États-Unis mais qui ne vaut pas pour tous les rebelles). La prolongation de l'apprentissage ou de la formation intellectuelle ne réduit-elle pas les jeunes, capables d'assumer les obligations du producteur et du citoyen, à une condition de dépendance et comme de puérilité contre laquelle ils protestent par la violence ?

Quelle que soit la part que l'on fasse à la crise proprement universitaire, les interrogations historiques portent au-delà des étudiants et de leurs maîtres, sur une génération *et sur le sens de l'acte d'accusation qu'elle dresse, aux États-Unis et en certains pays d'Europe, contre l'ordre social auquel aboutit le quart de siècle écoulé depuis la Deuxième Guerre. Cet acte d'accusation, nous l'avons dit, obéit à la dialectique de la modernité. Après l'obsession de la quantité des biens, le souci de la qualité de l'existence. Après la recherche à tout prix du rendement économique, la volonté d'assurer à tous une participation plus équitable au partage des bénéfices et à la gestion des entreprises. Après la croissance de la production — œuvre collective —*

l'angoisse de la masse « manipulée » ou de la rationalité tyrannique, dans lesquelles disparaîtrait la personne « irremplaçable ». Mais cette réaction, tout intelligible qu'elle est, exprime-t-elle l'humeur d'une génération, les contradictions d'une société, la crise d'une civilisation ?

La première formule paraît dès maintenant acquise, sans attendre la sanction de l'avenir. Aux États-Unis, les rebelles ne comprennent plus l'anticommunisme de leurs parents, même et surtout si ces derniers appartenaient au camp des « libéraux » (de la gauche modérée en langage européen). L'abondance, les exploits techniques, la disparition des crises, en bref la solution des problèmes typiques des années 30 les laissent insatisfaits et rendent à leurs yeux scandaleuse la guerre du Vietnam, intolérables les injustices tolérées par leurs aînés. Le sort des Mexicains, des Portoricains ne diffère pas de celui des immigrants du passé, dont la première génération occupait le bas de la hiérarchie sociale. La condition des Noirs s'est plus améliorée, matériellement et même moralement, au cours des dix dernières années que durant le demi-siècle précédent. La violence des radicaux tient, selon les uns, à l'intransigeance et à l'idéalisme d'une génération en quête d'une croisade, selon les autres à une passion nihiliste que suscite le matérialisme d'une société, devenue indifférente à ses propres succès.

En tant que réaction caractéristique d'une génération, les troubles, estudiantins apparaissent conformes à l'allure dialectique du devenir social, selon quelques optimistes bénéfiques, à long terme, pour l'Université et pour la société, même si, dans l'immédiat, ils mettent en question certains principes fondamentaux. Cette réaction annonce-t-elle en même temps les conflits sociaux d'une structure originale, post-industrielle, de la société moderne ? Le diagnostic me semble pour le moins prématuré.

Les seuls arguments que les sociologues avancent en faveur de cette hypothèse se fondent sur la crise française de mai-juin 1968. Au cours de la troisième et de la quatrième semaine de mai, en effet, la « contestation » ébranla la structure hiérarchique de l'administration publique et des entreprises privées : cadres, bureaux d'études, fonctionnaires mirent en cause la « direction ». La petite et moyenne bourgeoisie des cadres prit modèle sur les étudiants et même les lycéens. Que des conflits latents ou des tensions refoulées se dissimulent derrière l'ordre organisationnel, qui en doute ? Les bureaux d'études scientifiques s'opposent éventuellement aux responsables de la vente, les cadres au directeur entouré de son état-major ; formation autre,

ambitions incompatibles, revendications contradictoires, commune volonté de participation au pouvoir, ces faits, depuis longtemps connus et commentés, n'apprennent rien que les acteurs et les sociologues ne sachent depuis longtemps. A supposer qu'il s'agisse de luttes de classes, celles-ci dressent les unes contre les autres des fractions de ce que l'on pourrait appeler « bourgeoisie » au sens vague et large où celle-ci finit par englober tous les non-manuels. La violence de cette lutte, en mai 1968, refléta la décomposition de la société qui caractérise en France les fêtes révolutionnaires plutôt que la structure fondamentale des organisations. Enfin, en aucun autre pays d'Occident les cadres n'ont suivi ou amplifié la révolte estudiantine : la généralisation de la jacquerie bourgeoise dont les étudiants ont donné le signal demeure une spécificité française, plus typique jusqu'à présent des journées révolutionnaires du XIXe siècle que des mouvements sociaux du XXe.

A supposer que les troubles à l'intérieur des organisations aient une valeur prémonitoire, leur sens prête encore à discussion. Volonté de « participation », certes, mais, en vue d'une rationalité supérieure ou par refus de la rationalité ? Rationalité technique contre rationalité marchande ? Protestation des jeunes scientifiques, irrités par l'incompétence des vieux dirigeants, sans capacité de gestion ? En tout cas, qu'il s'agisse d'autogestion, de participation à la gestion, de rivalité entre techniciens, vendeurs ou directeurs, rien ne présente d'originalité radicale ou ne dévoile une structure sociale caractéristique de la phase post-industrielle ou technologique de la modernité.

L'indiscipline morale, la tolérance presque illimitée (permissiveness), *la mise en question des autorités traditionnelles, en particulier dans l'Église catholique — phénomènes qui, à la différence des luttes à l'intérieur de la bourgeoisie, ne se limitent pas à la France — suscitent des interrogations, d'une tout autre portée sur le destin de la civilisation moderne. Tout se passe comme si le mouvement de sécularisation gagnait l'Église catholique. L'interprétation « horizontale » de la foi — la non-verticalité signifie le rejet du surnaturel — reprend, avec une force et une portée incompara bles, l'expérience des prêtres-ouvriers, elle réduit à une signification temporelle, voire politique, les croyances chrétiennes. Les contestataires, à l'intérieur de l'Église catholique, dépassent d'un coup les protestants : les catholiques, qui ne connaissent plus que la dimension horizontale, se convertissent parfois non au moralisme mais à une vision marxiste du monde, à la théologie de la*

violence. Les contrastes de la pauvreté et de la richesse, plus irréductibles entre les nations qu'à l'intérieur des nations, nourrissent l'indignation des âmes généreuses. La théologie de la violence se substitue, non sans logique, à la théologie de l'amour dès lors que le salut se joue sur cette terre, dans l'aventure des classes et des États.

Les troubles actuels témoignent à coup sûr de besoins inassouvis. D'un autre côté, la difficulté de croire aux dogmes en leur acception millénaire semble paralyser les élans de la foi. La contestation, le renouveau des passions partisanes résultent de la contradiction entre l'aspiration à l'absolu et le refus du transcendant. La violence, même au nom d'idées exactement opposées à celles du fascisme des années 30, risque d'entraîner les sociétés libérales vers la même tragédie qu'il y a trente ans. Il ne manque pas de versions diverses de la société plulatiste et libérale comme de la société à parti unique avec planification centrale, mais il n'existe pas, on ne connaît pas encore, de troisième type. Les marxistes qui se déclarent non communistes ont efficacement aidé à la ruine de la République de Weimar : certains d'entre eux parlent et agissent comme s'ils rêvaient de renouveler cet exploit.

***

La dialectique de la modernité me paraissait, en 1965, quand j'écrivais ce livre, rendre intelligible le mouvement des sociétés de notre temps, leur insatisfaction endémique, leur autocritique permanente. Elle n'implique ni n'exclut les révolutions. Les événements de ces dernières années, en particulier la crise de mai-juin 1968 en France, obligent-ils à une révision déchirante ?

Laissons la théorie de la révolution que suggère le marxisme courant : nulle corrélation n'apparaît entre le développement des forces productives, les contradictions du capitalisme et l' « expropriation des expropriateurs ». En revanche, l'interprétation ordinairement donnée à la pensée de Tocqueville, que la prospérité des années 50 avait remise à la mode, nous servira de référence : la société démocratique tend-elle effectivement vers une pacification, combinée avec une permanente et superficielle agitation ?

Reportons-nous aux textes eux-mêmes : « Presque toutes les révolutions qui

ont changé la face des peuples ont été faites pour consacrer ou détruire l'inégalité... Si donc vous pouvez fonder un état de société où chacun ait quelque chose à garder et peu à perdre, vous aurez beaucoup fait pour la paix du monde. Je n'ignore pas que chez un grand peuple démocratique, il se rencontre toujours des citoyens très pauvres et des citoyens très riches... Entre ces deux extrémités des sociétés démocratiques se trouve une multitude innombrable d'hommes presque pareils qui, sans être précisément ni riches ni pauvres, possèdent assez de biens pour désirer l'ordre et n'en ont pas assez pour exciter l'envie[2] *». Cette analyse prolonge la tradition aristotélicienne et s'oppose, terme à terme, à l'analyse marxiste : que l'on imagine la concentration de la richesse et de la pauvreté aux deux extrémités, et l'on aboutit à la prophétie que Marx développe à la fin du premier volume du* Capital ; *que l'on imagine, en revanche, le gonflement des classes moyennes, et l'on aboutit avec la même nécessité, à une phophétie contraire.*

A l'opposition majeure — polarisation des classes ennemies ou isolement des extrêmes séparés par une masse de condition médiocre — se joignent deux arguments, empruntés l'un à une vieille idée de la philosophie politique, reprise par Montesquieu, l'autre à un diagnostic sur l'intelligentsia française. « Je ne sache rien de plus opposé aux mœurs révolutionnaires que les mœurs commerciales. Le commerce est naturellement ennemi de toutes les passions violentes... » Mais la société moderne demeure-t-elle encore essentiellement d'esprit commercial ? Marx n'aurait-il pas, aujourd'hui plus encore qu'il y a un siècle, opposé le productivisme — la volonté de rendement industriel et d'exploits techniques — à l'esprit pacifique des bourgeois des temps passés, étrangers aux passions violentes parce qu'ils vivaient à l'ombre des armes, portées par d'autres ? De plus, la France ne suit qu'avec réticence la voie ouverte par les États-Unis : « En Amérique, on a des idées et des passions démocratiques ; en Europe, nous avons encore des passions et des idées révolutionnaires. Si l'Amérique éprouve jamais de grandes révolutions, elles seront amenées par la présence des Noirs sur le sol des États-Unis : c'est-à-dire que ce ne sera pas l'égalité, mais au contraire leur inégalité qui les fera naître. » Que la France dont la classe intellectuelle n'a jamais aimé les mœurs commerciales, qui continue de préférer les idées révolutionnaires aux idées démocratiques, demeure éloignée du type idéal construit par Tocqueville, le fait tendrait à confirmer plus qu'à démentir le chapitre intitulé Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares, *qui ressortit au genre appelé aujourd'hui* futuribles.

Au-delà de cette prévision globale, Tocqueville offre à ses lecteurs le choix entre deux jugements contradictoires : tantôt il redoute l'immobilité croissante des sociétés démocratiques en dépit de leur agitation superficielle, tantôt il plaide contre les révolutions. « Si les citoyens continuent à se renfermer de plus en plus étroitement dans le cercle des petits intérêts domestiques, et à s'y agiter sans repos, on peut appréhender qu'ils ne finissent par devenir comme inaccessibles à ces grandes et puissantes émotions publiques qui troublent les peuples, mais qui les développent et les renouvellent. Quand je vois la propriété devenir si mobile, et l'amour de la propriété si inquiet et si ardent, je ne puis m'empêcher de craindre que les hommes n'arrivent à ce point de regarder toute théorie nouvelle comme un péril, toute innovation comme un trouble fâcheux, tout progrès social comme un premier pas vers une révolution, et qu'ils refusent entièrement de se mouvoir de peur qu'on ne les entraîne[3]*. »*

En sens contraire, Tocqueville insiste sur le nécessaire respect des formes et avance les arguments aujourd'hui encore les plus pertinents contre les révolutions. « Il y a de certaines habitudes, de certaines idées, de certaines vues qui sont propres à l'état de révolution, et qu'une longue révolution ne peut manquer de faire naître et de généraliser... Lorsqu'une nation quelconque a plusieurs fois, dans un court espace de temps, changé de chefs, d'opinions et de lois, les hommes qui la composent finissent par contracter le goût du mouvement et par s'habituer à ce que tous les mouvements s'opèrent rapidement, à l'aide de la force. Ils conçoivent alors naturellement du mépris pour les formes, dont ils voient chaque jour l'impuissance, et ils ne supportent qu'avec impatience l'empire de la règle, auquel on s'est soustrait tant de fois sous leurs yeux. » En temps de révolution, « on se rattache aux principes de l'utilité sociale, on s'accoutume à sacrifier sans scrupule les intérêts particuliers et à fouler aux pieds les droits individuels afin d'atteindre plus promptement le but général qu'on se propose ». Enfin vient cette affirmation catégorique : « Je ne sache pas de pays où les révolutions soient plus dangereuses que les pays démocratiques parce que, indépendamment des maux accidentels et passagers qu'elles ne sauraient jamais manquer de faire, elles risquent toujours d'en créer de permanents et, pour ainsi dire, d'éternels[4]*. »*

Crainte de l'agitation stérile et comme immobile des individus, prêts à renoncer au progrès afin d'éviter la révolution, crainte de la révolution qui

porte à l'extrême le despotisme administratif et le mépris des droits particuliers ou personnels, mépris auquel inclinent d'elles-mêmes les sociétés démocratiques : Tocqueville exprime tour à tour ces inquiétudes qui reprennent à l'heure présente une curieuse actualité. En République fédérale allemande, les partisans de « l'opposition extraparlementaire » dénoncent « les sociétés devenues immobiles », comme s'ils ignoraient les transformations perpétuelles qu'entraîne, à notre époque, la croissance économique. En sens contraire, d'autres éprouvent l'angoisse d'une répétition tragique au spectacle des enragés parisiens ou des S.D.S. allemands ou américains.

De ces deux craintes, la première, que l'on appellerait celle de la dépolitisation, me paraît encore plus vaine aujourd'hui qu'il y a un siècle et quart. La deuxième s'accorde mieux à l'enseignement que suggèrent les révolutions du siècle : cinquante ans après la prise du pouvoir par les Bolcheviks, le mépris des droits individuels subsiste en Union Soviétique comme si, en effet, les maux de la révolution duraient éternellement : « Je ne dis point, d'une manière absolue, que les hommes des temps démocratiques ne doivent jamais faire de révolution, mais je pense qu'ils ont raison d'hésiter plus que tous les autres avant d'en entreprendre et qu'il vaut mieux souffrir beaucoup d'incommodités de l'état présent que de recourir à un si périlleux remède[5]. »

Revenons du souhaitable au réel. Quelle « grande révolution » demeure possible dans l'Europe d'aujourd'hui, en 1968 comme en 1945, sinon une révolution inspirée par le modèle soviétique et accomplie par le parti communiste ? Seul celui-ci, en France et en Italie, peut mobiliser les masses, seul il possède les cadres nécessaires, seul il constitue virtuellement une contre-société, un contre-pouvoir. Si les circonstances et la nouvelle gauche lui offraient une chance de succès, il agirait selon ses méthodes ordinaires avec intransigeance et brutalité. Formé par les Bolcheviks, il régnerait seul, d'autant plus tyrannique qu'il se heurterait à plus de résistance et qu'il importerait des institutions plus étrangères au génie de la nation.

*Là où n'existe pas de parti communiste, où le parti n'a pas de troupes, les gauchistes peuvent ébranler l'ordre établi et, selon les circonstances, provoquer une violente réaction ou, tout au contraire, rendre à l'*establishment libéral *volonté de réformes et impatience d'agir.*

La nouvelle gauche, à travers l'Occident, tend à se diviser en trois

groupes : l'un qui se dresse contre la culture de la société de consommation, un autre qui reprend les mots d'ordre de l'extrémisme révolutionnaire et pense à travers les concepts du marxisme-léninisme, un troisième qui, aux États-Unis du moins, ne diffère des libéraux de la génération précédente que par la jeunesse et l'intransigeance. Beaucoup de révoltés hésitent entre ces trois attitudes, logiquement incompatibles mais psychologiquement proches. Les hippies, au fond d'eux-mêmes radicalement apolitiques, agissent souvent en coopération avec les S.D.S. obsédés par la politique : l'opposition inconditionnelle à l'ordre établi — société et culture — les rapproche. Ceux qui affirment une volonté de réformes se laisseront demain peut-être « récupérer » par un président qui rendra quelque fraîcheur au rêve américain.

Désordres sociaux, crise morale, certes. Nul ne peut, dès maintenant, déterminer le sens de la phase historique que nous sommes en train de vivre. Les événements nous ont déjà appris — à supposer que nous l'ayons oublié ou ignoré — que la croissance de la production ne résout pas miraculeusement les problèmes sociaux et ne donne pas une raison de vivre. Nul ne sait à quoi les hommes utiliseront leur puissance de créer et de détruire. Je l'écrivais il y a quatre ans et je le répéterais avec plus de force et de conviction aujourd'hui. Les études sur l'avenir nous en apprennent davantage sur nous-mêmes que sur ceux qui viendront après nous.

Il n'en suit pas que les désordres sociaux ou la crise morale portent en eux les prémices d'une grande révolution, d'un de ces bouleversements mystérieux qui transfigure une nation et rayonne à travers l'humanité. Rien de pareil ne s'annonce en Occident. Les Américains risquent de répéter, sous une autre forme, la guerre de Sécession ; les foules parisiennes ont répété les journées épiques du siècle passé ; maoïstes et castristes d'Occident imitent, dans l'imaginaire, les révolutions du tiers-monde.

Nulle part les gauchistes ne jouiraient de leur victoire. Il reste à savoir qui en recueillerait les fruits — les communistes, les colonels ou la gauche modérée ? Frayer la voie au communisme, susciter un fascisme de peur ou réveiller l'ardeur du réformisme, telles me paraissent les trois voies entre lesquelles chaque pays choisira. La troisième hypothèse me paraît malheureusement la moins probable.

En revanche, la mise en question des valeurs au nom desquelles l'homme d'Occident est devenu « maître et possesseur de la nature » laisse l'esprit

incertain. Les Occidentaux éprouvent-ils une sourde mauvaise conscience pour s'être réservé la meilleure Part des profits de la science et de la technique, ou tendent-ils à se renier eux-mêmes, faute de trouver un sens à leurs exploits ? Relisons Spengler, Toynbee et Sorokine, et ne cherchons pas à prévoir l'imprévisible, le destin d'une civilisation, révoltée contre ses œuvres et rêvant d'un paradis perdu ou à conquérir.

Mars 1969.

1. Ces chiffres sont empruntés à un livre publié par la *Brooking Institution* à la fin de 1968, sous le titre *Agenda for the Nation ;* rédigé par de nombreux collaborateurs, sous la direction de K. GORDON.

2. *De la démocratie en Amérique,* II, 3, chap. 21, p. 259 (édition Œuvres complétes, J.-P. MAYER).

3. *Ibid.,* p. 269.

4. *Ibid.*, II, 4, chap. 7, p. 333.

5. *Ibid.,* p. 333-334.

NOTE DE L'ÉDITEUR

Ce livre, publié en 1969, conserve aujourd'hui toute sa valeur. Les sociétés occidentales éprouvent la persistance de la stagnation économique et voient apparaître des sources nouvelles de tensions sociales et politiques. Hors d'Europe, le renouveau du nationalisme et du fondamentalisme religieux frappe tous les observateurs. Certaines tyrannies s'effacent. D'autres, comme le communisme, sont inchangées. A tous ceux qui s'interrogent sur la succession des générations, l'avenir de notre société, de sa culture et des valeurs de notre civilisation, Raymond Aron apporte ici le fruit d'une ample réflexion sur les limites de la prospérité et la part des passions dans la vie sociale. Cette méditation sereine et attentive aux tragédies de notre temps nous rappelle le prix des illusions et de la complaisance. Elle s'adresse aux hommes libres, c'est-à-dire à ceux qui ne veulent pas subir.

Introduction

LES trois mots *social, socialisme* et *sociologie* sont d'usage récent.

Au milieu du XVIIIe siècle, la fameuse *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* parue entre 1751 et 1772, définit dans les termes suivants la notion de *social* : « Mot nouvellement introduit dans la langue pour désigner les qualités qui rendent un homme utile dans la société, propre au commerce des hommes : « vertus sociales ». » C'est dans la première moitié du xixe siècle que le terme de *socialisme* se répandit, et le *Dictionnaire* de Littré ne lui consacre encore qu'un article de quelques lignes : « On appelle socialisme les doctrines qui ne se contentent pas de réformes politiques et croient nécessaire de modifier l'organisation même de la société. » Quant au mot de *sociologie,* il a été forgé par Auguste Comte, dans les années 30 du siècle dernier, pour désigner une science nouvelle, celle de la société en tant que telle, dans son unité et son développement.

Deux arguments, aux yeux d'Auguste Comte, justifient le *néologisme.* Il importe enfin d'appliquer aux sociétés humaines la méthode positive à laquelle sont dus les progrès éclatants des sciences physiques, chimiques ou biologiques. Mais cette science positive de la société ne saurait se confondre avec les études des légistes ou des économistes. Les uns et les autres appartiennent encore, selon Auguste Comte, à la famille des métaphysiciens, plus portés aux analyses conceptuelles et aux raisonnements abstraits qu'à l'observation des faits ou des régularités. Au reste, légistes et économistes ne deviendraient pas pour autant des sociologues le jour où ils se convertiraient à la méthode positive. Ils devraient encore saisir l'*unité*, le caractère *total* propre à chaque société et, finalement, à l'histoire entière de l'humanité. La sociologie telle que l'a rêvée celui qui lui a donné son nom, naît d'une double exigence, celle d'une connaissance *scientifique* de la *totalité sociale.*

En fait, Auguste Comte se trompait sur la signification historique de son œuvre et de son ambition. Ses prédécesseurs ignoraient la spécificité de la sociologie, non parce. qu'ils méconnaissaient l'unité sociale, mais parce que, tout au contraire, ils ne distinguaient pas, au même degré, les diverses

activités de l'homme ou les divers secteurs de la société.

La *Politique* d'Aristote comporte des chapitres qui ressortissent aux disciplines que nous appelons aujourd'hui économie ou sociologie. La définition de l'*homme (zoon politicon)* pourrait être traduite aussi bien par *animal social* que par *animal politique.* L'homme, selon Aristote, est destiné à vivre en société, il a besoin des autres pour accomplir son essence. Or, la société suppose une multiplicité de familles, unies en une *polis,* une cité. Et une cité, à son tour, s'ordonne selon les relations hiérarchiques de commandement et d'obéissance, relations susceptibles de modes différents dont chacun définit un régime, une *politeia.* La *Politique* d'Aristote ne néglige ni la famille ni la production ou les échanges, mais le concept de *polis* demeure le principe de totalisation parce que société et politique (au sens moderne de ces deux mots) ne se séparent pas et que le régime caractérise par excellence chaque cité.

Dans la même *Encyclopédie* que nous venons de citer, J.-J. Rousseau, dans un article fameux, définit l'économie de manière telle, qu'elle englobe l'étude de la politique et de la société tout entière. « Économie ou ceconomie, le mot vient de *oikos,* maison, et de *nomos,* loi, et ne signifie ordinairement que le sage et légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille. Le sens de ce terme a été dans la suite étendu au gouvernement de la grande famille qu'est l'État. Pour distinguer ces deux acceptions, on l'appelle dans ce dernier cas *économie générale ou politique* et, dans l'autre, *économie domestique ou particulière.* » J.-J. Rousseau ne pressent même pas la discrimination entre trois disciplines, *sociologie, économie, politique :* indifférent à l'opposition entre faits et valeur, observation et appréciation, il s'interroge sur le sage gouvernement de la famille et de l'État.

L'isolement du *social* en tant que tel et la création de la sociologie n'ont pas pour origine la prise de conscience de l'unité de la société — les penseurs de l'Occident n'ont jamais méconnu cette unité — mais tout au contraire le sentiment d'une crise historique et d'une sorte de désaccord entre les secteurs de la société. Le *social* apparaît autonome lorsque la société elle-même se dissocie. Les doctrines que nous appelons aujourd'hui sociales, socialistes ou sociologiques et qui se multiplient au début du siècle dernier ont toutes pour fondement l'idée d'une séparation, voire d'une contradiction entre la société et l'État. Les saint-simoniens et Auguste Comte, méditant sur la Révolution française, mettent l'accent sur l'absence d'harmonie entre l'organisation de la

société moderne et le régime politique hérité des siècles. Sciences, industrie, travail, création de biens, voilà ce qui constitue la réalité authentique de la société moderne. Banquiers, savants, ingénieurs, industriels y détiennent le pouvoir véritable. Quant aux rois et à leurs courtisans, aux diplomates et aux juristes, aux parlementaires et aux conseillers d'État, ils figurent les survivants d'un autre âge, ils détiennent une autorité de plus en plus illusoire, des privilèges de moins en moins justifiés.

La formule saint-simonienne, reprise par Marx, *l'administration des choses remplacera le gouvernement des personnes,* présente à la fois une interprétation de la modernité et une vision d'avenir.

L'itinéraire intellectuel de Karl Marx a également pour point de départ la constatation d'un divorce entre *société civile (bürgerliche Gesellschaft)* et *État.* L'individu en tant que travailleur, c'est-à-dire dans la société civile, est enfermé dans sa particularité, soumis tout à la fois aux nécessités de la production et à l'arbitraire du propriétaire des moyens de production. En tant que citoyen, il possède un atome de souveraineté, il participe à l'universel, mais il n'exprime sa citoyenneté qu'à intervalles réguliers, en déposant un bulletin de vote dans l'urne — geste dérisoire qui symbolise sa liberté et ne le libère pas de la servitude. La Révolution rêvée par Marx devrait rétablir l'unité du travailleur et du citoyen, assurer à chacun, dans le courant des jours, la liberté et l'universalité que la démocratie bourgeoise ne lui accorde vainement que dans l'empyrée de l'État. Hegel tenait pour inévitable la distinction entre la société civile et l'État, il comblait le fossé entre la particularité des travailleurs et l'universalité de l'État grâce à des médiations, groupements professionnels, institutions représentatives, fonctionnaires, monarque même, incarnation du tout. En revanche, aux yeux de Marx, la séparation entre la société civile et l'État, entre le travailleur et le citoyen, au moins dans le régime capitaliste, ne permet aucune médiation. Pour que les travailleurs deviennent des citoyens, ils doivent prendre en charge eux-mêmes, en tant que producteurs associés, l'organisation de la société. L'État dépérira de lui-même lorsqu'il aura perdu la fonction répressive qui fut sa raison d'être au long des siècles écoulés avant l'avènement de la société industrielle.

La même idée de la séparation entre société et État se retrouve d'ailleurs, sous de multiples formes, chez les adversaires des socialistes, je veux dire les libéraux des diverses écoles. Les économistes ont tendance à se féliciter de l'autonomie acquise par l'économie, mais eux aussi la constatent et ils y voient

un trait caractéristique de la société moderne. La république des échanges prospère par elle-même, à la seule condition que l'État la protège contre ceux qui, de l'extérieur ou de l'intérieur, la menaceraient ou en violeraient les lois. Un penseur libéral tel Tocqueville, à la lumière de son expérience américaine, dresse lui-même l'antithèse d'une société, essentiellement, inévitablement démocratique, où les distinctions de rang ou d'*état* tendent à disparaître, et d'un État qui, selon les circonstances, sera despotique ou libre. La société américaine porte en elle-même les principes de son organisation et de sa durée bien que l'État demeure indispensable. Il existe pour ainsi dire un *ordre social*, distinct de l'ordre politique.

Trente ans plus tard, encore, un écrivain français, d'inspiration libérale, Prévost-Paradol, rallié à Napoléon III à la veille de la catastrophe de 1870 (qui devait se suicider à Washington, quelques jours après son arrivée en tant qu'ambassadeur de France), écrivait que la Révolution française avait créé un *ordre social*, mais non l'État ou le régime politique adapté à cet ordre.

Plus d'un siècle s'est écoulé depuis qu'Auguste Comte a baptisé sociologie la science de la société en tant que telle, depuis que Karl Marx a baptisé socialisme scientifique l'interprétation du capitalisme en son fonctionnement. actuel et son évolution prochaine. Les idées maîtresses du positivisme n'intéressent plus guère que les historiens, les idées maîtresses du marxisme, pour des raisons évidentes, demeurent partie intégrante de la conscience politique de notre époque. Mais, sur le plan scientifique, les marxistes ne parviennent pas plus que les positivistes à donner une définition satisfaisante de l'ordre social.

Marx et Comte avaient l'un et l'autre l'ambition de fonder une *science* de la *totalité* sociale. Or, la sociologie d'aujourd'hui est devenue, comme toutes les disciplines qui se veulent scientifiques, empirique, quantitative et analytique. Les sociétés modernes savent compter et, si l'on ose dire, elles savent se compter elles-mêmes. Capacité étrangement rare. Montesquieu croyait encore que la France se dépeuplait de son temps et qu'il n'y avait plus sur la terre que la dixième partie des hommes qui s'y trouvaient autrefois. Les rédacteurs de l'article *Population* de l'*Encyclopédie* rassurent l'auteur de *L'Esprit des lois* par cette argumentation fantastique : « Ne peut-on pas présumer que, par une suite de ces lois, la quantité de ces êtres est déterminée en raison directe de la nécessité réciproque qui est entre eux et le globe dont ils couvrent la surface ?

Que le nombre n'en saurait diminuer sensiblement sans altérer la constitution de ce globe et, conséquemment, l'harmonie où ils doivent être avec les autres pour le maintien de l'ordre naturel. De ces principes, il résulte que la population, en général, a dû être constante et qu'elle le sera jusqu'à la fin. »

L'établissement des nombres ou des statistiques — chapitre fondamental des sciences sociales de notre temps — ne doit rien ou presque rien aux grandes doctrines qui tiennent la première place dans l'histoire des idées ou des philosophies. Ce sont les administrations qui, pour leurs besoins propres, ont recensé les populations, les naissances et les morts, les mariages et les divorces, les crimes et les suicides. Les enquêtes sur l'état des classes laborieuses en France, les *surveys* des villes en Grande-Bretagne, les enquêtes de Le Play sur les familles s'écartent moins de ce que les professeurs appellent sociologie aujourd'hui que les visions grandioses du passé et de l'avenir auxquelles s'abandonnaient (ou s'abandonnent) positivistes ou marxistes.

Il a fallu attendre le milieu du XXe siècle pour que les gouvernements aient à leur disposition les chiffres approximatifs des produits nationaux, donc puissent comparer *la richesse soit de la même nation,* entre deux dates, soit *de deux nations* à un moment donné. Les procédures, désormais classiques, des enquêtes par sondages, questionnaires, interviews, le traitement mécanographique des résultats, ont été mis au point au cours des trente dernières années. Discipline académique, une entre plusieurs de celles qui se consacrent à l'étude de la société, la sociologie se subdivise à son tour en disciplines spécialisées (sociologie industrielle, urbaine, rurale, économique, etc.). Bien loin d'embrasser le tout social, elle se veut désormais aussi analytique qu'empirique. Les sociologues professionnels prévoient approximativement les résultats des élections (en utilisant les sondages) ; ils déterminent et expliquent après coup la répartition des votes, ils comprennent les mobiles des groupes (parfois des individus eux-mêmes), le système de valeurs ou de croyances propres à un ensemble social plus ou moins large, plus ou moins conscient de lui-même. Mais ils hésiteraient à dégager de recherches partielles et indéfinies, une théorie de l'ordre social. Théorie indémontrée ou arbitraire d'un ordre qui ne saurait être que *provisoire.*

On pourrait objecter que la science économique ou la science politique, elles aussi, se dispersent en recherches spécialisées et que pourtant les tentatives d'élaborer la théorie d'un *ordre économique* ou d'un *ordre politique* ne paraissent pas illégitimes ou impossibles. Pour répondre à cette objection

et, en même temps, préciser le sens et la portée de ce livre, il nous faut analyser les concepts, distincts et complémentaires, *technique, économie, politique* et situer parmi eux le concept de *social.*

La sociologie, bien qu'elle soit devenue *analytique, empirique* et *quantitative,* n'a pas perdu le sens du social en tant que tel et, du même coup, de l'ensemble ou de la totalité. Les concepts favoris de la sociologie américaine, en passe de devenir ceux de la sociologie mondiale (pays d'obédience marxiste-léniniste exclus), s'appliquent à l'homme social en tant que tel, quelle que soit son activité, quelle que soit l'organisation à laquelle il appartient, entreprise industrielle, communauté scientifique, église ou parti. Tout individu dans la société globale ou dans des groupements partiels a un *statut*, il détient une *autorité* légale ou une *puissance* de fait, il jouit d'un certain *prestige.* Il joue des rôles multiples parce qu'il a une *famille*, exerce un *métier,* appartient à une *cité.* Chacun de ces rôles est partiellement déterminé à l'avance par des *obligations* et les *interdits* collectifs, partiellement laissés à la discrétion des acteurs. La société vue par les sociologues ressemble à une sorte de *commedia dell' arte* dans laquelle les *acteurs* improvisent sur des thèmes imposés. Étrange théâtre, comparable à l'univers de Leibnitz, qui ne comporte pas de distinction entre la scène et la salle et dans lequel tous appartiennent simultanément à la troupe et au public.

Ces acteurs innombrables ne constitueraient pas une société si la plupart d'entre eux n'adhéraient, avec plus ou moins de conviction, aux mêmes *valeurs,* s'ils n'agissaient en vue de quelques *objectifs communs,* si le milieu lui-même ne limitait pas leur liberté de choix. La troupe, qui se confond avec le public, ne sait pas vers quoi évolue, en dernière analyse, le théâtre lui-même, mais elle sait que la représentation continuera après elle. Chaque fragment de la pièce prend place dans un ensemble parce que les rôles des acteurs s'adaptent les uns aux autres et qu'ils sont tous *intégrés* à un *système d'institutions*, création des hommes désormais extérieure à eux.

Ayant pour objet l'homme social, ses statuts, ses rôles, ses valeurs, ses systèmes, la sociologie demeure, en effet, la science de la société. Marchands, députés, savants, prêtres, représentent également des espèces d'*homme social :* ils ont tous *intériorisé* les obligations faute desquelles aucun d'eux ne tiendrait la place qui lui revient ou qui lui est imposée dans tel ou tel groupe. Mais, précisément parce que chaque individu appartient à de nombreux groupes et joue des rôles différents dans la famille, la profession, la cité, l'Église, la

synthèse sociologique est désormais formelle, non substantielle. Les concepts qu'élabore la sociologie les plus abstraits, les plus généraux, peuvent servir de fondement à la conceptualisation d'autres disciplines. Mais les sociologues n'en tirent pas la conclusion que la sociologie, science suprême de la société, aurait vocation d'embrasser ou de synthétiser les autres sciences de la société.

Les anthropologues, les premiers à forger et à utiliser quelques-uns des concepts, comme ceux de *statut* ou de *rôle*, devenus classiques en sociologie, étudiaient les sociétés les plus éloignées des sociétés modernes, sociétés de quelques centaines ou milliers et non de quelques millions ou dizaines de millions d'hommes, sociétés ne possédant qu'un outillage élémentaire et non les prodigieuses machines d'aujourd'hui, sociétés qui ne comportent qu'une faible différenciation des activités sociales et individuelles, alors que cette différenciation s'accentue constamment au fur et à mesure du développement de la civilisation moderne. Les anthropologues, en raison des caractères propres aux sociétés qu'ils s'efforçaient de comprendre, ne sacrifient aucune des deux intentions, *scientifique* et *synthétique,* des sociologues du siècle dernier. Les sociologues qui s'intéressent avant tout aux sociétés modernes, c'est-à-dire la plupart de ceux qui passent pour sociologues au sens académique du terme, ne peuvent ni ne veulent, se substituer aux économistes, aux politicologues ou aux démographes. S'ils conservent une ambition synthétique, celle-ci ne va pas le plus souvent au-delà de la conceptualisation. D'où viendrait l'unité de la sociologie ? Et que faut-il entendre par ordre social ?

La situation d'une science, la plus générale de toutes les sciences sociales, apparemment dépourvue d'une unité ou d'un objet propre, semble paradoxale, elle est logique en profondeur. La naissance du type industriel de civilisation, la discordance, aperçue au lendemain de la Révolution française, entre la société et l'État, le refus justifié de confondre la science de la production et des échanges avec la science du tout social ont favorisé la prise de conscience du social en tant que tel. Mais le social n'est assimilable ni à une activité spécifique de l'homme, religion, art ou science, ni à un secteur relativement délimité de la société, économie, politique ou même technique ou droit. Toutes les activités humaines ont un aspect social : ni la religion ne se conçoit en dehors de la communauté des croyants ni la science en dehors de la république des savants. De même, le système économique, politique ou

juridique, sous-systèmes ou fragments du tout, ne se situent pas au même niveau que le système englobant. De même, la discipline qui traite du système social dans son ensemble ou des systèmes sociaux dans leur multiplicité, ne se situe pas au même niveau que les disciplines qui traitent d'un secteur particulier.

Éclairons ces remarques abstraites par quelques analyses volontairement simples. Toute collectivité humaine doit, résoudre le *problème économique.* Chacun, individu ou groupe, ne possède qu'une quantité limitée de ressources, c'est-à-dire de temps et de travail. La disproportion entre désirs virtuels et moyens de les satisfaire existe depuis qu'il y a des hommes. Disproportion qui n'affleure pas toujours à la conscience. Quand la tradition, depuis longtemps fixée, limite les désirs, les collectivités ne calculent pas l'emploi le plus efficace des outils ou du temps de travail, elles se bornent à recueillir les' fruits de la terre ou à produire régulièrement ce qu'elles sont accoutumées à consommer. En tant qu'être de désir, capable de réflexion et de calcul, l'homme n'en reste pas moins essentiellement pauvre, et la notion d'économie se définit par rapport à la *pauvreté* ou, si l'on préfère, à la *rareté.* Est économique par excellence la question : comment utiliser au mieux des ressources restreintes ?

L'homme, au fur et à mesure de son *hominisation,* ne se contente pas de ce que la nature lui offre d'elle-même, il se fabrique des outils, il cultive la terre, il domestique les animaux. A notre époque, il construit des machines qui se substituent à la main et même au cerveau de l'ouvrier. L'activité dite économique, au stade initial de la production, inclut une composante technique si nous convenons d'appeler *technique l'emploi raisonné des moyens, matériels ou humains, en vue d'atteindre des buts ou de créer des objets conçus à l'avance.* Dans le langage courant, le terme de technique oscille entre un sens étroit et un sens large : selon le premier, le terme désigne l'ensemble de l'appareillage qui, indispensable aux travailleurs dans les usines, constitue le milieu de notre vie quotidienne elle-même. En ce cas, la technique se confond avec les objets fabriqués, avec les instruments et les produits de l'activité industrielle, éclairée par la science. Selon le deuxième sens, le sens large, la technique ne désigne pas tant des réalités matérielles que le *procès de technisation,* la transformation progressive des conduites humaines selon la seule loi d'efficacité. Dans cette acception large, n'importe quelle rationalisation d'une activité en vue de la manipulation ou de la prévision passera pour technique. Le « lavage de cerveaux » est une technique, dérivée

de notre savoir psychologique, qui vise à manipuler les réactions psychiques d'individus et à leur arracher les paroles ou les actes auxquels ils ne consentiraient pas d'eux-mêmes

Les calculs de rentabilité supposent l'analyse technique, la détermination de ce que les ingénieurs, avec les connaissances et les machines disponibles, ont la capacité de faire. Mais l'analyse technique demeure, au moins dans une économie de paix, subordonnée au calcul économique, c'est-à-dire au calcul de rentabilité. On ne peut pas faire tout ce que l'on veut, moins encore tout faire à la fois, il convient donc d'assurer le maximum de rendement aux ressources disponibles en fonction d'une hiérarchie de préférence que chaque individu tend à fixer pour lui-même et que, directement ou indirectement, partiellement ou totalement, les gouvernants fixent pour la collectivité tout entière.

Un régime économique ou une organisation définie de la production, des échanges et de la répartition en fonction de la rareté implique, en tant que condition ou conséquence, un ordre juridique, des rapports déterminés de commandement (un ordre politique), mais il ne perd pas pour autant spécificité et autonomie (et, de même, la discipline qui le prend pour objet) puisque l'humanité, par le fait même de sa condition, est confrontée à un problème éternel qui a reçu, à travers les siècles, des solutions changeantes et toutes imparfaites.

Le *problème politique,* lui aussi, comme le *problème économique,* naît de la condition humaine, il a pour fondement deux faits que l'expérience historique révèle constants : l'inégalité physique et intellectuelle des individus, la nécessité d'une discipline dans l'action ou l'existence collective, autrement dit la distinction entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent (selon les moments et les secteurs, les mêmes peuvent tour à tour commander et obéir). Ces deux faits se rattachent l'un à l'autre sans que l'un soit la cause ou la conséquence de l'autre. L'inégalité sociale ne reflète pas l'inégalité naturelle des aptitudes. Aristote écrivait que, parmi les hommes, certains étaient destinés à la maîtrise et les autres à la servitude mais il ajoutait que beaucoup de maîtres avaient une âme d'esclave et beaucoup d'esclaves une âme de maître. Vilfredo Pareto voyait dans la non-correspondance entre la hiérarchie des privilèges et la hiérarchie des capacités une des causes profondes des révolutions.

Il n'y a pas d'activité collective sans discipline, mais une collectivité ne se

soumet pas nécessairement à un ordre unique de commandement. L'autorité du chef peut se limiter à un seul domaine (chasse, guerre, religion). Il ne manque pas de sociétés dites archaïques où le chef de paix, ou garant des lois, ne guide pas ses compagnons à la chasse ou à la guerre. Les anthropologues ont même reconnu des sociétés sans Pouvoir, autrement dit, qui ne connaissent pas la concentration entre les mains d'un ou de quelques-uns, d'une autorité permanente sur la collectivité.

A mesure que grossissent les collectivités et que chacune d'entre elles se ferme sur elle-même, se voulant souveraine par rapport aux autres, elles aussi souveraines et de ce fait même déjà à demi ennemies, le Pouvoir, autorité de quelques-uns sur tous en fait d'intérêts communs, se crée fatalement et se développe. Le commandement, indispensable à n'importe quelle activité collective, se cristallise en Pouvoir ou en État ; ce dernier se réserve les affaires qu'il baptise publiques et, par indifférence, tradition ou volonté consciente, laisse à la discrétion des individus les affaires dont il admet le caractère privé. Ainsi un régime politique, mode d'organisation du Pouvoir, se compare à un régime économique, mode d'organisation de la production et de la répartition ; celui-là, qui a pour origine l'inégalité des hommes sociaux et la pluralité des collectivités souveraines, résout d'une certaine manière le problème du rapport des hommes entre eux ; celui-ci, qui a pour origine la pauvreté essentielle de l'espèce, résout, lui, le problème du rapport des hommes avec la nature.

Comme l'un et l'autre problème se posent à toutes les collectivités et que la solution donnée à l'un comme à l'autre intéresse la collectivité tout entière, on comprend que chacun des deux concepts ait servi tour à tour à désigner la science de la société. L'étude des relations de commandement s'élargit en étude du Pouvoir et de son organisation : du même coup, elle embrasse la société tout entière à un certain point de vue, l'ordre interne en même temps que l'autonomie du groupe par rapport aux autres groupes. De même, l'économie, telle que la définit J.-J. Rousseau dans l'article de l'*Encyclopédie*, ayant pour objet la gestion de la chose publique en même temps que du foyer domestique, suppose la considération tout à la fois des moyens disponibles et des fins visées, elle exige donc la considération, sous un certain angle, de l'existence sociale tout entière.

Le social, disions-nous, ne se situe pas sur le même plan que le politique ou l'économique, il ne se réfère pas, au moins au premier abord, à un problème

spécifique. « Problème des problèmes », en ce sens que la dimension du social, quelle que soit la définition adoptée, apparaît en n'importe quelle activité humaine. Que l'on adopte la définition microscopique — *les relations interindividuelles* — ou la définition macroscopique — *la société globale* —, le régime économique aussi bien que le régime politique supposent la société. L'action des sujets économiques est action sociale de même que le régime économique est un sous-système de la société. La sociologie se constitue la dernière parmi les disciplines non pas seulement parce que la méthode scientifique s'est tardivement appliquée à la réalité humaine, mais aussi parce que l'isolement de la dimension sociale, propre à toutes les activités, matérielles ou intellectuelles, suppose une différenciation de la société elle-même, différenciation qui marque de plus en plus fortement la civilisation moderne.

Du même coup se découvre l'équivoque de la notion d'*ordre social*. Ni l'économie ni la politique n'ont une finalité unique. Selon les circonstances, les hommes se donnent pour but la maximisation de la production ou la réduction des inégalités, la maximisation de la croissance ou un niveau de vie élevé pour les vivants. De même, l'efficacité ou la légitimité du Pouvoir, l'autorité des gouvernants ou le consentement des gouvernés serviront tour à tour de critère pour apprécier les régimes politiques. Mais, ici et là, la référence aux deux problèmes, inséparable de la condition des hommes en société, permet la détermination, au moins approximative, des institutions qui, ensemble, constituent l'ordre économique ou politique. En revanche, toutes les institutions sont par définition sociales puisque toutes résultent de la coopération entre individus et s'insèrent dans un système global. En quoi consiste la spécificité de l'ordre social ?

Les sociologues-philosophes du siècle dernier n'avaient pas la même conscience que nous de la difficulté, ils croyaient à l'existence d'un ordre social, fondamental et nécessaire. Auguste Comte voyait l'accomplissement progressif, dans l'avenir, d'un ordre conforme à la nature éternelle de l'homme et des sociétés. Karl Marx comptait sur les contradictions capitalistes pour provoquer dialectiquement la révolution et l'avènement du socialisme dans lequel s'épanouirait la vocation humaine. La sociologie moderne, qui ne pose plus de nécessité immanente à la société globale, qui ne rêve plus d'utopie, oscille entre l'attention au microscopique et l'effort vers la totalité, sans qu'il y ait rupture de continuité entre le microscopique et la totalité mais sans que la jonction puisse se faire entre celle-ci et celui-là.

La société moderne, nous l'avons dit, comporte une différenciation croissante des rôles individuels, des activités intellectuelles, des ensembles sociaux. Cette différenciation nourrit la nostalgie de l'unité perdue, nostalgie qu'éprouvent sujets et objets de la sociologie, les hommes aussi bien que les sociologues. Vainement, certains tâchent d'apaiser cette nostalgie grâce à quelque système idéologique qui réduirait la complexité du réel et nous annoncerait un avenir radieux. La société ne se réduit pas à la juxtaposition des activités caractéristiques de l'esprit humain ou des systèmes institutionnels qui représentent autant de réponses imparfaites et provisoires aux problèmes éternels de l'humanité. Mais la société ne présente pas davantage une unité totale par la fusion, en quelque essence mystérieuse, de ces activités ou de ces systèmes. L'unité sociale, toujours précaire, résulte des relations réciproques entre les hommes, leurs œuvres et leurs systèmes.

L'ordre social que ce livre tente de dégager ne se sépare pas de l'ordre technique, de l'ordre économique, de l'ordre politique, sans se confondre avec aucun d'eux. Il n'en est ni l'effet, ni la cause, ni le fondement, ni l'expression. *Formellement,* le plus général puisque toute activité humaine comporte au moins une dimension sociale. *Concrètement* plus déterminé que déterminant, surtout dans les sociétés modernes qui semblent avoir pour objectif non pas une certaine manière de vivre en commun, mais le progrès de la science, de la richesse et de la puissance. *Quelle est la nature des relations entre individus et entre institutions dans les sociétés dites modernes et industrielles qui semblent avoir des objectifs relativement définis dans chaque secteur mais non une représentation de leur propre idéal ?*

Cette définition provisoire du social ne suffit pas encore à déterminer l'objet et le plan de ce livre. En effet, chaque système économique, politique ou religieux comporte un ordre social, c'est-à-dire des relations interindividuelles d'un caractère déterminé. Chaque société concrète, française, anglaise, américaine et, *a fortiori,* occidentale ou soviétique, comporte un ordre social, autrement dit une organisation propre des systèmes multiples. Il nous faut donc encore préciser les caractères propres à l'*ordre social* de la civilisation moderne.

Afin d'éviter que notre recherche ne se disperse, nous nous proposons de retenir trois thèmes qui nous paraissent fondamentaux.

Les sociétés modernes ou industrielles sont à la fois égalitaires en leurs aspirations et hiérarchiques en leur organisation. Elles reconnaissent à chaque

individu la même dignité, le même droit au bonheur, la même citoyenneté et, par voie de conséquence, une participation équitable aux biens produits par la société. Mais les sociétés industrielles ont aussi pour objectif l'efficacité du travail collectif, et celle-ci exige la subordination de tous à la rationalité conçue par quelques-uns. Nous suivrons, dans la première partie du livre, la dialectique de l'*égalité* et de la *hiérarchie,* ou encore des *conflits* et du *consensus,* l'une et l'autre aussi vieilles que les sociétés humaines mais renouvelées, en leurs éléments concrets, par les virtualités indéfinies de la science et de la technique.

Dans les sociétés modernes comme dans toutes les sociétés historiquement connues, les individus appartiennent à des groupes multiples, famille et communauté de travail avant tout. La civilisation technique modifie les relations entre les systèmes élémentaires et, de plus, elle suscite des aspirations nouvelles au fur et à mesure qu'elle satisfait des aspirations immémoriales. De même que l'individu aspire à l'*égalité,* il aspire à la *personnalité.* Il veut être lui-même et non un être anonyme et interchangeable. Or, la même abondance qui promet à chacun l'accession à la personnalité, semble avoir pour condition et pour conséquence la soumission de tous au mécanisme impitoyable de la production et de la croissance économique.

Enfin, les sociétés entre lesquelles les hommes se partagent, entretiennent des relations plus étroites qu'à aucune époque du passé. Moyens de transport et de communication assurent aux personnes et plus encore aux informations une sorte d'ubiquité. L'inégalité de richesse entre pays dits sous-développés et pays développés ne fait pas seulement l'objet de commentaires passionnés aux Nations Unies, elle commence d'être connue par les peuples eux-mêmes. L'espèce humaine tend tout à la fois à l'unité et à la division. Grâce aux possibilités techniques la planète entière, et non des pays ou des continents, constitue le champ intelligible de l'Histoire. Toutes les nations, tous ceux qui parlent au nom des nations, aspirent à l'abondance et à la puissance dont seule l'industrialisation offre la promesse. Mais jamais le niveau et le mode de vie du *common man* n'ont été aussi différents qu'à notre époque, ici encore tout proches des coutumes millénaires, là transfigurés par la révolution technique, révolution à laquelle seule la révolution néolithique peut être comparée et qui, au même titre que la culture du sol et de l'élevage, ouvre une période inédite de l'aventure humaine.

Chacun de ces trois thèmes entraîne une *dialectique* en ce sens qu'il se

définit par la contradiction entre réalité et idéal, entre divers aspects de la réalité, entre divers idéaux. Le premier pourrait être appelé *dialectique de l'égalité*, le deuxième *dialectique de la personnalité et de la socialisation*, le troisième *dialectique de l'universalité.* En choisissant le terme de dialectique, nous ne sacrifions pas à une mode : la société de type industriel ne comporte d'intelligibilité que dans et par son mouvement. Nul ordre ne s'établit qui mette un terme au changement. Mais celui-ci, à son tour, ne se réduit pas à un progrès vers un but prédéterminé ni à une évolution régulière dont la loi et le terme seraient connus. Qu'il s'agisse de science ou de technique, l'avenir ne prolongera pas l'état présent, il résultera de créations et de mutations, pour une large part imprévisibles. Même si nous supposions connus le savoir et le pouvoir de nos descendants, nous ne pourrions pas encore déterminer avec certitude l'ordre social de demain. L'aspiration des hommes à l'égalité, à la personnalité, à l'unité naît avant que l'espèce ait les moyens de les satisfaire. Nul ne sait si les hommes se satisferont demain de ce que la société leur offrira. Nul ne sait comment s'exprimera leur insatisfaction.

L'histoire n'est pas finie. Les sociétés présentes, divisées entre les convictions spontanées faute desquelles elles se dissoudraient et la connaissance objective d'elles-mêmes, inséparable de leur nature propre, hésitent à se définir par un but ou par un idéal. Elles interrogent l'avenir et en attendent une réponse. Mais l'avenir ne nous répond pas, ou plutôt il nous renvoie, sous une autre forme, les questions que nous lui avons posées.

PREMIÈRE PARTIE

LA DIALECTIQUE DE L'ÉGALITÉ

La société est une hiérarchie. Tous les individus sont nobles et sacrés, tous les êtres (même les animaux) ont des droits, mais tous les êtres ne sont pas égaux, tous sont des membres d'un vaste corps, des parties d'un immense organisme qui accomplit un travail divin...

La vie humaine deviendrait impossible, si l'homme ne se donnait le droit de subordonner l'animal à ses besoins ; elle ne serait guère plus possible, si l'on s'en tenait à cette conception abstraite qui fait envisager tous les hommes comme apportant en naissant un même droit à la fortune et aux rangs sociaux.

Ernest RENAN, *La Monarchie constitutionnelle en France*, œuvres,

éd. Calmann-Lévy, t. I, p. 483.

LA société moderne semble obéir à deux impératifs : produire le plus possible, traiter tous ses membres en égaux. Ou encore, pour employer des formules différentes, la société moderne s'est donné deux objectifs prioritaires : acquérir la maîtrise des forces naturelles, se soumettre à une norme suprême, celle de l'égalité. Dans leurs relations avec le milieu, les hommes tendent à la puissance collective ; dans leurs relations entre eux, ils proclament leur volonté de se reconnaître réciproquement comme égaux en dignité.

Entre l'ambition prométhéenne et l'idéal égalitaire, le philosophe aperçoit une parenté d'inspiration. La maîtrise des forces naturelles a pour condition la science ; théoriquement accessible à tous les hommes, œuvre de la raison,

présente en chacun d'eux. Il n'y a pas d'inégalité *essentielle* entre les individus et tous ont droit à la citoyenneté, tous ont droit à une part de la richesse commune, tous ont droit à la recherche du bonheur. Tel est le message lancé au XVIIIe siècle par les prophètes des temps nouveaux, message qui n'a pas épuisé aujourd'hui son potentiel révolutionnaire.

L'idéal égalitaire, équivoque en lui-même, se définit, en chaque siècle, par la négation d'une certaine forme d'inégalité. Comparant la société post-révolutionnaire à celle de l'Ancien Régime, Tocqueville confondait, dans la notion de démocratie, l'égalité sociale et l'égalité politique. L'égalité sociale, à ses yeux, résultait de l'élimination des *états,* l'égalité politique s'exprimait dans le droit de suffrage et les institutions représentatives. Mais les socialistes, dès le début du siècle dernier, refusaient de s'en tenir à ces deux sortes d'égalité qu'ils appelaient formelles.

L'égalité sociale n'implique-t-elle pas logiquement au moins la réduction des inégalités économiques ? A supposer que certaines inégalités économiques se justifient par l'inégalité des talents ou des services rendus à la communauté, ne faut-il pas donner leur chance à tous ? L'un de ces arguments conduit à revendiquer l'égalité économique au nom de l'égalité des besoins, l'autre à protester contre la transmission des inégalités socio-économiques d'une génération à une autre. Poussé jusqu'au bout, le premier argument justifierait la proportionalité entre les revenus et les besoins, le deuxième une parfaite égalité au point de départ, un ordre social pour ainsi dire strictement viager, dépourvu de toute continuité. Ces diverses interprétations de l'idéal égalitaire, à certains égards incompatibles, animent les unes comme les autres les idéologies de la civilisation moderne, elles travaillent la conscience des hommes de notre temps. Selon le pays et les moments, l'une ou l'autre de ces interprétations domine. Toutes ensemble, elles constituent une sorte de critique permanente d'un ordre social qui se condamne lui-même parce qu'il se réclame d'idées à la limite contradictoires et se donne un but probablement inaccessible.

Bien que l'ambition prométhéenne et l'idéal égalitaire aient, dans le rationalisme, une origine commune, la volonté de produire le plus et le mieux possible demeure, en tant que telle, radicalement étrangère au souci de la justice ou aux considérations humanitaires. La rationalisation du travail accroît les richesses disponibles, elle permet d'élever le niveau de vie de tous et, par suite éventuellement, de réduire certaines inégalités. La rationalisation

du travail signifie organisation efficace, et celle-ci, à son tour, ne va pas sans hiérarchie, sans pouvoir de l'homme sur l'homme. Cette hiérarchie devrait refléter celle des capacités. Mais l'inégalité, en fait immense, entre les moins et les plus qualifiés, entre les moins et les plus doués sera-t-elle acceptée par la conscience collective ?

Les contradictions à l'intérieur de l'idéal égalitaire, entre cet idéal et l'objectif de la production ou de la puissance sur la nature, excluent toute stabilisation des sociétés modernes, sans cesse bouleversées et par le progrès des sciences et de la technique, et par l'insatisfaction des hommes. L'ordre de ces sociétés toujours provisoire, est moins *en* mouvement qu'*un* mouvement. Aussi la meilleure manière d'en saisir la trajectoire est de prendre pour centre de nos analyses les inégalités les plus visibles, enjeux des débats idéologiques et des conflits historiques.

Ces inégalités constituent pour ainsi dire des défis lancés aux sociétés elles-mêmes : les réponses données ici et là nous permettront de dégager les traits communs comme les différences spécifiques des régimes sociaux de notre temps. Trois mots symbolisent pour ainsi dire ces défis : *classe, oligarchie, ethnie.* Ils évoquent les trois sources principales d'inégalité : inégalités *socio-économiques,* selon la place dans le procès de production et la répartition des revenus, inégalité *socio-politique* selon la part prise par les individus, séparément ou en groupe, à la gestion des affaires communes, inégalité *nationale* (ou raciale) dans les cas où, à l'intérieur d'un seul espace de souveraineté, coexistent des groupes distincts par la langue, la culture ou la couleur de la peau.

La société moderne est-elle déchirée par la lutte de classes ? Divisée entre une masse passive et une minorité toute puissante ? Ou bien, grâce au progrès économique, les classes tendent-elles à se dissoudre ou à se rapprocher ? Le pouvoir tend-il à se diffuser ?

Pessimistes et optimistes, marxistes-léninistes et partisans de la démocratie occidentale donnent des réponses différentes à ces questions. Les uns et les autres devraient, en revanche, s'accorder sur une constatation morose : les différences ethniques restent les plus difficiles à concilier avec l'idéal de l'égalité.

CHAPITRE PREMIER

Société de classe ?

L'INTERPRÉTATION de l'histoire à la lumière de la lutte de classes naît avec les historiens et les théoriciens politiques en France, avant et après la Révolution, non avec Karl Marx. Au XVIIIe siècle les revendications de la bourgeoisie ont suscité soit l'apologie de la noblesse, qui se fondait parfois sur une philosophie raciste (l'aristocratie germanique régnant, par droit de conquête et supériorité de naissance, sur les Gallo-Romains), soit la défense et l'illustration des droits du peuple, longtemps piétinés par les nobles. Avant 1789, le débat comportait trois interlocuteurs : les doctrinaires de l'absolutisme royal, qui invoquaient la continuité entre la souveraineté romaine et le pouvoir monarchique, s'opposaient aux doctrinaires qui tenaient les libertés ou privilèges de l'aristocratie dite germanique pour aussi primitifs que l'autorité royale, donc égaux à cette dernière en dignité. Les uns et les autres s'opposaient aux doctrinaires du peuple, opprimé à travers les siècles et prenant conscience de l'injustice établie et de sa force.

Après la Révolution, le débat entre doctrinaires de la monarchie et doctrinaires de l'aristocratie s'épuise, parce que les événements ont uni dans la défaite et la nostalgie roi et noblesse. Le comte de Gobineau reprend la théorie de l'origine germanique de l'aristocratie française pour élaborer une première conception raciste de l'histoire. Mais, plus que jamais, les historiens, tel Augustin Thierry qui fut, avant Auguste Comte, le secrétaire d'Henri de Saint-Simon, racontent l'histoire de France comme celle d'une lutte de classes. Les classes apparaissent encore, dans l'œuvre d'Augustin Thierry, comme les héritières des deux peuples, les Francs vainqueurs et les Gallo-Romains soumis à la loi des envahisseurs. D'autres historiens, dont le plus célèbre fut Guizot dans son *Histoire générale de la civilisation en Europe et en France*, ne s'arrêtaient pas à l'idée simple de l'affrontement de deux races ; sans nier la lutte originelle, ils attribuaient à la tradition romaine, aux libertés primitives des Francs, à l'œuvre éducatrice de l'Église, leur part respective pour aboutir à

l'exaltation du rôle de la classe moyenne, créatrice de l'autonomie communale et du principe représentatif, donc de la liberté civile elle-même[1]. Jusqu'au lendemain de la défaite de 1870, le débat politique entre les historiens français avait pour centre les classes, leur origine, leurs luttes, leur rôle à travers les siècles. Marx avait donc pleinement raison d'écrire, dans une lettre souvent citée : « En ce qui me concerne, je n'ai ni le mérite d'avoir découvert l'existence des classes ni celui d'avoir découvert leurs luttes entre elles. Longtemps avant moi les historiens bourgeois avaient exposé le développement historique de cette lutte de classes et les économistes bourgeois l'anatomie économique des classes[2]. » Il ajoutait : « Ce que j'ai fait de nouveau, c'est d'avoir démontré : 1° que l'existence des classes ne se rattache qu'à certaines phases historiques du développement de la production ; 2° que la lutte des classes mène directement à la dictature du prolétariat ; 3° que cette dictature n'est elle-même que la transition à la suppression de toutes les classes et à la société sans classes. »

Dans la perspective des historiens, les classes, issues de l'antagonisme entre minorité conquérante et masse asservie, tenaient à la fois des *ordres* de l'Ancien Régime et des *catégories socio-professionnelles* telles que les conçoit la sociologie moderne.

Les interprètes de la société post-révolutionnaire qui, en Europe, réfléchissaient sur le problème des classes, cherchaient, au fond, la réponse à une question simple : les classes dans la société de type industriel sont-elles essentiellement semblables aux *ordres* de l'Ancien Régime ou essentiellement différentes ? Les saint-simoniens retiennent le deuxième terme de l'alternative, Karl Marx choisit le premier. La fortune historique du marxisme tient, pour une large part, à ce choix, plus efficace politiquement que scientifiquement exact.

Les saint-simoniens partent de l'antithèse entre deux organisations sociales, « l'une ayant pour objet de faire des conquêtes, c'est-à-dire de voler nationalement, l'autre ayant pour objet de produire le plus possible. Dans le premier cas, ce sont les militaires qui doivent se trouver au premier rang ; dans le second, ce sont les industriels qui doivent être placés en première ligne ». Dans la société moderne, les industriels doivent se substituer aux militaires (légistes et métaphysiciens constituent en tout régime une classe intermédiaire). « Un industriel est un homme qui travaille à produire ou à mettre à la portée des différents membres de la société un ou plusieurs moyens

matériels de satisfaire leurs besoins ou leurs goûts physiques. Tous les industriels réunis travaillent à produire et à mettre à la portée de tous les membres de la société tous les moyens matériels de satisfaire leurs besoins et leurs goûts physiques, et ils forment trois grandes classes qu'on appelle les cultivateurs, les fabricants et les négociants[3]. »

Ces brèves indications illustrent à la fois la simplicité des thèmes et l'équivoque de la pensée et du vocabulaire. L'analyse de la hiérarchie actuelle de la société reste encore dominée par la conception des *ordres* ou classes de l'Ancien Régime : nobles et militaires, théologiens, métaphysiciens et légistes, industriels. A l'intérieur de la classe industrielle, qui comprend l'ensemble des producteurs, trois classes correspondent à trois secteurs d'activité : agriculture, industrie au sens étroit, commerce. Enfin, à l'intérieur de chacune de ces classes d'activité se reconstitue une hiérarchie que les saint-simoniens jugent nécessaire et ne condamnent pas : une hiérarchie technico-bureaucratique au sommet de laquelle figurent les banquiers, qui commandent au nom de leur compétence. Les saint-simoniens n'ont pas ignoré l'exploitation des masses travailleuses par les dirigeants de l'industrie, mais ils n'ont jamais considéré les conflits à l'intérieur de la classe indus-trielle comme le ressort du mouvement historique. Pas davantage ils n'ont pensé que la contradiction entre dirigeants de l'industrie et prolétariat ne pourrait être résolue que par une révolution sanglante.

Marx a interprété les classes et leurs conflits à partir de la propriété des moyens de production. La disparition des *ordres* juridiquement distincts laissait, d'après lui, subsister l'opposition entre les privilégiés et les masses misérables. A l'intérieur du monde industriel, détenteurs des moyens de production et prolétaires deviendraient plus étrangers les uns aux autres, plus ennemis les uns des autres que ne l'étaient les nobles et leurs paysans. Une sorte de parallélisme se présentait de lui-même à l'esprit entre l'antagonisme ancien, *aristocratie contre bourgeoisie,* et l'antagonisme nouveau, *bourgeoisie contre classe ouvrière.* D'où résulte la notion marxiste du IVe *état* prenant la relève du IIIe.

Si les deux antagonismes se ressemblent, pourquoi n'auraient-ils pas la même origine ? L'aristocratie était une classe fermée alors que la bourgeoisie est, en droit, ouverte ; on naît aristocrate, on devient bourgeois. Mais l'une et l'autre possèdent les moyens de production, l'une la terre, l'autre les machines ou la richesse mobilière. L'une et l'autre doivent donc leur puissance et leurs

privilèges à la place occupée dans le procès de la production, à la propriété de l'instrument nécessaire à la création de richesses. La classe supérieure tient la position à partir de laquelle le travail collectif est organisé, la plus-value prélevée et répartie.

Enfin, du même coup, une perspective eschatologique s'ouvre. Toutes les sociétés historiques, fondées sur la propriété privée des moyens de production, ont été déchirées par les antagonismes de classes. Mais si l'origine dernière des classes remonte à la propriété privée, il suffit de supprimer celle-ci pour éliminer celle-là. Mettant au centre de son interprétation, prenant pour cible de ses polémiques l'opposition entre la classe créée par l'industrie, le prolétariat, et les détenteurs de moyens de production, Marx offrait une théorie nouvelle des antagonismes de classes dans les sociétés préindustrielles et il annonçait la disparition des classes dans le régime socialiste de l'avenir. Les saint-simoniens fixaient leur attention sur l'originalité de la société industrielle en tant que telle, de la société qui a pour but la production et non plus la conquête (ou le vol national), Karl Marx sur la contradiction à l'intérieur de la société industrielle, divisée en classes aussi longtemps que le capitalisme — propriété privée des moyens de production et mécanisme des marchés — continue à régner.

Un siècle après la publication du *Capital*, quel est le verdict de l'histoire ? La société moderne s'est-elle développée dans le sens d'une société de classes ou d'une société sans classes ?

***

La société de type industriel, de régime capitaliste ou de régime soviétique, apparaît *différenciée* et *stratifiée*. Le premier terme suggère la multiplication des métiers, qui va de pair avec celle des produits. Le second évoque le fait incontestable que les individus appartiennent à des couches plus ou moins nettement délimitées, qui se superposent les unes aux autres. Les couches sociales s'ordonnent en une hiérarchie : en dépit des incertitudes des appréciations individuelles ou des résultats scientifiques, nul ne doute que, en fait de prestige, de revenu, de pouvoir, les membres des professions libérales se situent au-dessus des ouvriers d'industrie.

La tendance immanente à la société industrielle vers la *différenciation* et la *stratification* ne prête pas davantage au doute. Le pourcentage des *salariés* dans la main-d'œuvre totale augmente dans les pays d'Occident, mais cette expansion de la masse salariée ne ressemble guère à la *prolétarisation,* telle que l'imaginait Marx à l'avance. La proportion des ouvriers d'industrie ou des ouvriers manuels n'augmente pas. Elle demeure stable ou diminue au fur et à mesure que s'élargit le secteur dit tertiaire, celui qui comprend l'ensemble des services (ou, si l'on préfère, toutes les activités extérieures à l'agriculture et à la fabrication des objets manufacturés). Selon les régimes et les circonstances géographiques, la répartition de la main-d'œuvre entre les trois secteurs varie à un même point du développement (mesuré par la production par tête de la population). Mais ces variations secondaires ne dissimulent pas ce que Marx aurait appelé les *lois tendancielles du devenir social :* diminution du pourcentage des travailleurs manuels, dégonflement rapide du secteur primaire (et, en particulier, de la main-d'œuvre agricole), augmentation du nombre des travailleurs non manuels. Plus la production se rationalise, plus la part des études, de l'organisation, des échanges, de la recherche, autrement dit de l'infrastructure intellectuelle ou des frais généraux de la production elle-même doit s'élargir.

Un autre mécanisme joue simultanément : la durée du travail diminue et le salaire réel augmente, grâce à l'augmentation de la productivité. Plus le niveau de vie s'élève, plus augmente la fraction des revenus individuels consacrée à des dépenses de luxe ou de demi-luxe, en tout cas à des biens immatériels (service, loisirs, culture). Plus la collectivité s'enrichit et plus les ressources disponibles pour la formation des jeunes augmentent, plus la collectivité trouve intérêt à favoriser la promotion intellectuelle d'un nombre croissant de jeunes.

La condition dernière de cette transformation sociale, chacun le sait, ce n'est ni la planification ni la libre entreprise, ni la clairvoyance des capitalistes ni la revendication syndicale, c'est l'augmentation de la productivité, de la valeur créée par unité de temps de travail. La productivité progresse grâce à la double rationalisation des outils ou des machines d'une part, de l'organisation de l'autre. Le régime de l'économie — libre entreprise ou socialisme, marché ou plan — influe sur le mode et l'allure de ce mouvement. Mais cette double rationalisation plus ou moins rapide, plus ou moins coûteuse en souffrances humaines, s'est accomplie, au cours du dernier siècle, non dans toute l'espèce humaine mais dans le tiers privilégié qui comprend les pays occidentaux

(États-Unis, Europe occidentale, Dominions britanniques, Japon, Europe de l'Est au moins partiellement). Le progrès scientifique et technique commande la révolution démographique (allongement de la vie humaine) et la révolution sociale, dont résultent les lois tendancielles de l'évolution.

Rien ne ressemble moins à la société capitaliste telle que Marx la décrivait à la veille du bouleversement final que la société industrielle de l'Occident au début du dernier tiers du xxe siècle. Stratification plus complexe et non simplification sous forme de la polarisation de deux classes ennemies. Élévation du niveau de vie des massés et non paupérisation. Prolétarisation, si l'on définit celle-ci par la réduction des indépendants à un statut de salarié, mais non à la misère, ni à la condition uniforme des travailleurs sans qualification. De multiples distinctions se reconstituent à l'intérieur de la masse des salariés. Il faut beaucoup d'aveuglement ou beaucoup de foi pour retrouver dans l'Amérique du Nord ou l'Europe d'aujourd'hui, l'image prophétique de Marx :

« A mesure que diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe est mise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés[4]. »

Faut-il conclure que l'histoire a rendu son verdict, qu'elle confirme le saint-simonisme et réfute le marxisme ? Que la classe industrielle, après avoir éliminé militaires et théologiens, a pris le premier rang, qu'elle est devenue le tout de la société, *différenciée* selon les branches d'activités, *hiérarchisée* selon les capacités, mais non déchirée par d'irréductibles antagonismes ? La conclusion serait prématurée.

***

Reprenons l'analyse du fait, incontestable et incontesté, de la stratification. Considérons les ouvriers d'industrie qui ont suggéré à Marx sa théorie des classes. Les ouvriers ont en commun, dans chaque pays, des manières de penser, de vivre, des attitudes liées au travail qu'ils accomplissent, à leur condition dans l'usine et au foyer. Il appartient aux sociologues de déterminer, par une étude objective, le degré d'homogénéité de la couche des ouvriers d'industrie, les différences qui se marquent parmi eux selon leur origine, la dimension de l'entreprise, la nature du travail, etc. Au-delà de ces études indispensables, il importe de ne pas oublier que quatre critères différents peuvent servir pour distinguer la *couche* (ou strate) de la classe : 1° *Cohérence psychosociale de la couche* (combien d'ouvriers ont le même mode d'existence et la même attitude à l'égard de la société ? Jusqu'à quel point cette communauté est-elle marquée ?) 2° *Constance à travers les générations de la strate considérée ?* (Le degré d'inégalité, au point de départ, des enfants des diverses couches ?). 3° *Conscience des individus d'appartenir à une certaine couche,* et valeur attribuée par eux à cette appartenance (l'ouvrier français met-il son appartenance à la classe ouvrière au-dessus de son appartenance à la nation française ?) 4° *Prise de conscience de la couche* qui se pose elle-même par rapport à d'autres couches et se découvre une tâche collective. De ce dernier sens, Tocqueville aussi bien que Marx porte témoignage. Tocqueville évoque le bourgeois qui, aux premiers jours de la Révolution, se pensait lui-même d'abord comme membre du Tiers État et ensuite seulement comme individu. Quant à Marx, dans un passage célèbre du *Dix-huit Brumaire de Louis-Napoléon,* il nie que les paysans, en dépit d'une condition commune, constituent une classe parce qu'ils ne parviennent pas à prendre conscience d'un intérêt commun et de le défendre sur le plan national. Une couche devient une classe par la prise de conscience politique et surtout révolutionnaire d'elle-même ?

Quel que soit celui de ces quatre sens que l'on retienne, les *lois tendancielles* de l'évolution sociale n'autorisent pas la conclusion que les classes ont disparu. En fonction même des critères précédents, les classes existent *plus ou moins.* Les lois tendancielles affaiblissent de multiples manières la réalité des classes, mais, aussi longtemps que subsistera la *stratification sociale* (et celle-ci paraît inséparable de la société industrielle), l'interprétation en terme de classes restera possible.

Les distinctions de classes sont affaiblies à la fois par l'*hétérogénéité croissante* à l'intérieur des vastes ensembles (ouvriers d'industrie), qui seuls

méritent le nom de classes, et par l'*homogénéité d'un mode de vie ou de consommation*, caractéristique de la bourgeoisie, petite ou moyenne, auquel accèdent un nombre croissant de familles. Aux États-Unis en 1962, près de la moitié des familles ont un revenu annuel supérieur à six mille dollars. Même si l'inégalité, mesurée d'une certaine manière, n'a pas varié sensiblement (par exemple, la répartition du revenu global entre les différentes catégories de contribuables[5], l'élévation de la richesse géné-rale rétrécit l'écart entre les modes de vie : si les familles peuvent satisfaire leurs besoins fondamentaux de manière presque semblable (nourriture, vêtement, biens de consommation durables, logement), qu'importent les grandes accumulations de fortune ou les revenus énormes ?

De même, quelle que soit l'incertitude des chiffres relatifs à la mobilité, la tendance ne semble pas douteuse. La prolongation de la scolarité pour tous les enfants, la proportion croissante de jeunes qui accèdent à l'enseignement du second degré, devraient favoriser la mobilité. Plus la collectivité dépense pour l'instruction des jeunes, plus ceux-ci ont de chance de sortir de leur milieu d'origine.

De cet affaiblissement des classes aux deux premiers sens résulte, *selon la probabilité*, l'affaiblissement des classes aux deux derniers. Un individu s'identifie d'autant plus à un groupe partiel que son sort personnel lui paraît lié davantage au sort de celui-ci. L'amélioration de la condition individuelle, la chance accrue de promotion pour ses enfants, sinon pour lui-même, tend à relâcher les liens qui attachent chacun à une vaste couche socio-professionnelle, quitte à créer d'autres liens à des groupes divers, d'activité gratuite ou d'affinités politiques ou idéologiques. Enfin, dès lors que la promotion collective des couches et la promotion individuelle apparaissent possibles dans le cadre du régime existant, la vision d'une lutte à mort entre les classes dont l'une serait condamnée à vaincre et l'autre à périr devient à la fois moins vraisemblable et moins séduisante.

En bref, l'évolution sociale, telle que la plupart des observateurs croient l'observer, va dans le sens d'une moindre hétérogénéité de couche à couche, donc d'une moindre homogénéité à l'intérieur de chaque couche, d'une moindre inégalité dans l'instruction, donc d'une plus grande mobilité ascendante, d'une moindre solidarité de couche, donc d'une moindre propension à une interprétation apocalyptique de la lutte de classes et du mouvement historique.

Cette deuxième analyse confirme la première. Quel que soit celui des sens du concept de classe que l'on choisisse, une société industrielle ne tend pas vers le modèle d'une *société de classes.* Prenons garde pourtant de ne pas répéter l'erreur marxiste. L'histoire ne se ramène pas au déroulement des lois *tendancielles de l'évolution sociale.* En fait, les mêmes lois, correctement interprétées, révèlent l'intervalle entre l'idéal égalitaire et la réalité actuelle des sociétés industrielles, même les plus développées.

***

L'idéal des sociétés industrielles implique-t-il l'égalité des revenus ? Certainement pas. Mais, à en juger par l'acceptation presque générale du principe de la progressivité de l'impôt sur le revenu, il semble que l'opinion souhaite une réduction des inégalités économiques, même quand les revenus les plus élevés se justifient par les capacités ou les services rendus. En admettant que l'inégalité en tant que telle (même les revenus les plus élevés) ne contredise pas l'idéal des sociétés modernes, celui-ci condamne un aspect de l'inégalité : la *misère de quelques-uns* alors que les ressources collectives permettent d'assurer à tous le minimum de revenus nécessaires à l'existence tenue pour décente par la collectivité. Il en met en question un autre, la *transmission de privilèges* non pas seulement par l'héritage des fortunes, mais grâce aux avantages dont bénéficient au point de départ les enfants des couches supérieures. Or, la misère n'a pas disparu de la société la plus développée, les États-Unis. L'inégalité devant l'instruction reste grande en Europe occidentale, où le pourcentage des fils d'ouvriers ou d'agriculteurs dans l'enseignement supérieur reste faible.

A l'hétérogénéité ethnique de la population américaine incombe, pour une part, la responsabilité de ce que l'on appelle désormais l'*autre Amérique,* celle des jeunes noirs sans emploi, celle des vieux sans retraite, celle des fermiers qui exploitent une propriété trop petite pour être rentable, celle des industries ou des régions en perte de vitesse. Des lois sociales porteraient remède à certains de ces maux. Mais la soudaine conscience de la pauvreté au milieu de l'opulence nous intéresse surtout parce qu'elle illustre la dialectique de la société technique et de l'idéal égalitaire.

Ce sont les statisticiens qui fixent la ligne de pauvreté, trois mille dollars

par an et par personne en 1965. Au fur et à mesure que s'élèvera le niveau de vie de l'ensemble de la population, ils auront tendance à déplacer cette ligne vers le haut. Dans la mesure où la pauvreté se définit non en elle-même mais par rapport à un minimum social qui augmente avec l'augmentation de la richesse, elle a chance de se perpétuer en un régime où la répartition des revenus reste déterminée avant tout par le rendement du travail et les revenus du capital. Pour une part, la pauvreté fait scandale parce que la société riche se veut égalitaire.

Pour une autre part, il s'agit bien, aux États-Unis, d'une pauvreté absolue, celle des ghettos noirs, des jeunes livrés à eux-mêmes, sans formation professionnelle. Là encore, des réformes sociales donneraient certains résultats. Mais le phénomène n'en révèle pas moins une contradiction, qu'il faut, à chaque instant, surmonter de nouveau. L'appareil de production, de plus en plus rationalisé, a besoin de travailleurs de plus en plus qualifiés. La transformation incessante de la technique qui supprime des métiers oblige à des reconversions et laisse sans emploi, pour un temps plus ou moins long, les ouvriers les moins aptes à passer d'un poste à un autre. La nature même de la société technique fait payer aux plus faibles une part disproportionnée du coût social du progrès. Peut-il en aller autrement aussi longtemps que l'on rétribue les capacités et non les mérites moraux et que l'on s'efforce seulement d'adoucir le sort des victimes ?

La protestation prendrait moins de force si la hiérarchie reflétait de manière authentique les capacités de chacun. Mais la plupart de ceux qui occupent les positions supérieures, les plus prestigieuses, les mieux rémunérées, ne doivent-ils pas, en partie au moins, leur succès à la naissance ? Laissons même de côté les modalités les plus visibles d'héritage : celui de l'argent (que l'impôt réduit et ne supprime pas), celui des entreprises (la dynastie des Ford ou des Rockefeller). Les sociologues ont reconnu qu'il ne suffisait pas d'ouvrir la porte des écoles secondaires et des universités aux enfants des couches populaires pour éliminer les inégalités devant l'instruction[6].

Ces inégalités ont deux causes principales. La première est d'ordre institutionnel. Dans la plupart des pays, aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en France, les enfants des milieux privilégiés ont une meilleure chance d'entrer dans les meilleures écoles et de poursuivre leurs études à l'Université. Cette inégalité des écoles semble plus marquée en Grande-Bretagne, où subsistent des *public schools*, que dans les pays du continent où, comme en

France, les meilleurs établissements sont étatiques et gratuits. Mais, en France même, les enfants des agriculteurs ou des ouvriers vont plus souvent vers les collèges d'enseignement général et les lycées techniques que vers les sections classiques des lycées (équivalents en France des *grammar schools* anglaises). Cette sélection qui intervient entre dix et douze ans réduit les chances d'accession à l'enseignement supérieur pour les enfants des milieux modestes.

A cette inégalité, d'origine institutionnelle, la plus visible, s'en ajoute une autre plus grave. Les résultats scolaires mesurent certaines aptitudes de l'enfant, *socialisé* par sa famille, ils ne mesurent pas les aptitudes *naturelles* des enfants. Échecs et succès scolaires dépendent largement de l'origine sociale, du milieu familial. Il ne suffirait pas de mettre tous les enfants dans les mêmes établissements pour que les différentes couches sociales fussent également représentées parmi les étudiants. Probablement faudrait-il encore aider ceux qui doivent surmonter le handicap dû à l'écart entre la culture du milieu familial et la culture du milieu universitaire.

L'expérience aussi bien que le raisonnement confirment une évidence : les résultats obtenus dans les exercices scolaires dépendent et dépendront toujours du milieu familial dans lequel se forment les enfants. La sélection s'opère entre les enfants socialisés par leur famille, non entre les enfants tels que les a faits le hasard génétique. Probablement la proportion des enfants intellectuellement doués est-elle la même dans les couches ouvrières et dans les couches bourgeoises. La proportion ne semblera pas la même quand interviendra la sélection scolaire, parce que l'entourage familial influe sur le développement des aptitudes. L'égalité au point de départ exigerait une quasi-égalité des modes de vie dans les différentes couches. Dès lors qu'il y a des couches distinctes, elles se maintiennent inévitablement à travers les générations (encore faut-il ajouter : elles se maintiennent *plus* ou *moins*).

A l'heure présente, la consistance des couches sociales demeure trop marquée pour que l'on doive se soucier des conséquences éventuelles d'une mobilité excessive. Mais il convient de ne pas oublier que la promotion sociale ne paraît un bien sans mélange qu'à la condition de ne pas impliquer de mobilité descendante, autrement dit à la condition que la croissance économique augmente le pourcentage des métiers qualifiés ou permette de donner une qualification supérieure à ceux-là même qui exercent les mêmes métiers. De plus, si l'intérêt social commande de ne pas laisser perdre les individus exceptionnellement doués, il n'importe pas, au point de vue de la

collectivité, que, parmi les enfants moyennement doués, probablement le plus grand nombre, les enfants des couches supérieures soient avantagés par rapport à ceux des couches populaires. L'idéal égalitaire incite les intellectuels plus que les gouvernants à dénoncer ces avantages et à recommander des mesures pour les réduire, mesures dont l'efficacité ne semble ni assurée, ni en tout cas prochaine.

Enfin, pourquoi ne pas rappeler que la suppression du hasard social livrerait la sélection au seul hasard génétique ? Nul ne dénonce le hasard génétique aujourd'hui parce qu'il est, au moins provisoirement, soustrait à la volonté humaine. Mais si les positions sociales dépendaient exclusivement des aptitudes inscrites dans les chromosomes, une autre protestation s'élèverait ; pourquoi ne pas lutter contre les inégalités naturelles ? Pourquoi, selon la formule de Rousseau, ne pas tendre à l'égalité avec d'autant plus d'énergie que la nature elle-même la favorise moins ? Pourquoi ne pas consacrer plus de soins aux moins doués ? Pourquoi ne pas récompenser non les accomplissements mais les mérites ?

Combien inhumaine une société dans laquelle les familles heureuses, les personnes accomplies ne pourraient rien transmettre à leurs descendants ! Donnons leur chance à ceux qui naissent du mauvais côté de la barricade, mais sans détruire une continuité qui, dans les sociétés les plus changeantes qu'ait connues l'espèce humaine, contribue à la sauvegarde de valeurs inutiles à l'efficacité technique, mais d'autant plus précieuses.

***

La situation ne *détermine* pas rigoureusement l'attitude des hommes. Selon la probabilité, l'évolution sociale affaiblira la conscience de classe et, plus encore, l'intention révolutionnaire de cette conscience. Au moment où s'ouvre le dernier tiers du XXe siècle, l'expérience de la plupart des pays développés suggère que les rivalités semi-pacifiques entre catégories sociales, représentées par les syndicats ou les groupes de pression, tend à remplacer la prétendue lutte à mort entre des classes dont l'une n'accomplirait pas sa vocation si elle n'éliminait pas l'autre.

Cette loi tendancielle n'autorise pourtant pas de prévision catégorique. La

conscience ne se borne pas à subir les conjonctures historiques : elle leur répond librement. Il ne suffit pas que les couches perdent leur cohérence et se rapprochent les unes des autres en leur mode de vie pour que disparaisse toute conscience et volonté de classe (plutôt celles d'un parti que de la classe tout entière).

De plus, les observateurs confondent parfois les querelles incessantes entre les catégories sociales (syndicats, groupes de pression, partis) avec la lutte de classes au sens marxiste. Ces querelles semi-pacifiques représentent le cours normal des choses, l'essence d'une société industrielle et libre. Puisque la technique impose la hiérarchie et que l'idéal commande la réduction des inégalités, la discussion moins entre individus qu'entre groupes équivaut à la solution démocratique de l'antinomie. Mais comme les aspirations égalitaires demeurent insatisfaites, les écarts entre les revenus inférieurs et les revenus supérieurs énormes, les victimes du progrès nombreuses, la relative opulence signifie encore pauvreté pour un grand nombre (le minimum, tel que l'apprécie l'opinion, s'élève plus vite que la richesse générale), et la *critique réformiste* que toute société industrielle, de régime démocratique, porte en elle, risque, en certaines circonstances, de redevenir *critique radicale,* celle dont le prolétariat passait pour l'incarnation et la philosophie l'expression théorique.

Le choix entre critique réformiste — celle qui s'exerce à chaque instant à l'intérieur des sociétés occidentales — et critique radicale — celle que les partis d'inspiration marxiste ou marxiste-léniniste s'efforcent de maintenir vivante — dépend du devenir économico-social de l'Occident. Il dépend aussi du dialogue entre l'Occident lui-même, d'un côté, et l'univers communiste et le tiers-monde de l'autre.

Les sociétés qui s'appellent elles-mêmes socialistes, contribuent plutôt, depuis vingt ans, à confirmer les réformistes d'Occident dans leurs refus d'une révolution (aussi longtemps que toute révolution semblera inévitablement marxiste-léniniste). Le marxisme, à l'origine, prêchait une doctrine de salut collectif grâce à la victoire des malheureux — les prolétaires — et à la chute des superbes — les détenteurs des moyens de production. Par delà la revanche des humiliés, il annonçait la libération de tous en un régime sans classes. Monopolisée par un État, l'idée communiste devient suspecte de dissimuler sous un universalisme verbal un nationalisme étranger. Elle ne conserve pas le prestige d'un message qui s'adresse à l'humanité entière et, en dépit de la dissociation du bloc des États qui se recommandent d'elle, elle n'a pas

conservé ou retrouvé l'innocence utopique.

La volonté révolutionnaire n'a toute sa force qu'à la condition de se projeter vers un avenir inconnu. Le marxisme-léninisme, en voie de réalisation en de nombreux pays, ne représente plus l'avenir mais le présent. La distance dans l'espace n'a pas la même influence que l'intervalle dans le temps. En attendant la phase finale du communisme — à chacun selon ses besoins — le socialisme en cours d'accomplissement garde des tares que dénonçait et continue de dénoncer la critique radicale. Exploitation et servitude n'ont pas disparu miraculeusement avec la propriété privée des instruments de production. La société dite socialiste n'est pas moins *différenciée* et *stratifiée* que la société dite capitaliste, elle l'est autrement.

Les sociologues officiels en Union Soviétique, afin de maintenir la fiction que le rapport aux moyens de production détermine les relations de classes, distinguent la classe ouvrière dont les moyens de production font l'objet d'appropriation collective, des kolkhosiens dont les moyens de production appartiennent à des coopératives. Ils ajoutent à ces deux classes une *couche*, l'*intelligentsia*, qui comprend l'ensemble des cadres de l'industrie, du commerce, de l'administration étatique. Cette théorie se réfute elle-même : l'*intelligentsia* ne se confond pas avec la classe ouvrière, bien qu'elle n'ait aucune propriété des moyens de production. Entre ouvriers d'industrie et kolkhosiens, la différence ne tient pas seulement à la nature juridique de la propriété étatique ou coopérative. Cette différence ne s'effacera que le jour où le travail des champs aura été authentiquement industrialisé, où les deux univers de la ville et de la campagne n'en feront plus qu'un.

Les doctrinaires soviétiques devraient logiquement reprendre les formules saint-simoniennes et inclure dans la classe industrielle l'ensemble des travailleurs, y compris les techniciens, ingénieurs, savants, médecins, artistes, fonctionnaires des ministères, etc. Ils s'orientent d'ailleurs dans cette direction, ils ont introduit la notion de classes non antagonistes (notion incompatible avec le marxisme d'après lequel, s'il y a des classes, elles sont ennemies) et celle d'un État non plus « des ouvriers et des paysans », mais de l'« ensemble du peuple ». Les marxistes-léninistes au pouvoir, ex-révolutionnaires convertis au conservatisme par leur victoire, retrouvent spontanément les vieux thèmes du conservatisme : l'exaltation de l'unité nationale, la condamnation des individus ou des groupes qui portent atteinte à cette unité

Certes, la société soviétique que les successeurs de ceux qui firent la

révolution de 1917 veulent conserver diffère, à maints égards, de la société occidentale. Différenciation des métiers, hiérarchie technico-administrative, inégalités des revenus se retrouvent ici et là. La société soviétique ignore les énormes concentrations de richesses que permet la propriété privée des instruments de production, elle n'a pas l'équivalent des valeurs mobilières, des bénéfices en capital, des profits spéculatifs. Elle tend donc vers une inégalité de revenus comparable à celle des salaires et traitements à l'intérieur des grandes entreprises ou des États de l'Occident. Mais peut-être sera-t-elle amenée, dans l'intérêt même de l'efficacité, à restaurer les profits d'entreprises réservés aux directeurs. Probablement la répartition de la main-d'œuvre, même à égalité de développement, ne sera-t-elle pas la même d'un côté et de l'autre de l'Europe. Les régimes marxistes-léninistes donnent la propriété à la production matérielle, les régimes occidentaux consacrent une main-d'œuvre plus nombreuse aux métiers divers et, en particulier, à la distribution.

Quelles que soient les différences en fait de différenciation des métiers, de stratification sociale ou d'inégalité de revenus, elles ne me semblent pas essentielles. Les modalités autres de la stratification ne suffisent pas à justifier une opposition radicale entre *société sans classes et sociétés de classes*. Il faut nous reporter aux quatre critères que nous avons retenus pour caractériser la classe en tant que distincte de la couche : *degré de cohérence*, *continuité à travers les générations*, *conscience d'appartenance*, *conscience d'une volonté commune.*

Écartons immédiatement le premier. A égalité de développement, les couches des sociétés soviétiques ne seraient nécessairement ni plus ni moins homogènes que celles des sociétés occidentales. Peut-être les planificateurs s'efforceront-ils d'imposer à l'ensemble des consommateurs les mêmes sortes de marchandises, de réduire au minimum la diversité dans les styles de vie. Mais, dès maintenant, ils n'y parviennent pas ; l'inégalité des revenus de un à dix ou à vingt entraîne immédiatement celle des niveaux et des modes d'existence.

En revanche, les trois autres critères posent les problèmes essentiels. Le premier se formulerait en ces termes : la hiérarchie technico-administrative reproduit-elle, en une société soviétique, l'inégalité des capacités alors qu'elle tendrait, en une société occidentale, à la cristallisation du hasard social, imparfaitement corrigé par la mobilité ascensionnelle des plus doués des enfants des couches populaires ?

Il est malheureusement difficile de donner à cette interrogation une réponse catégorique, faute d'enquêtes objectives qui seules permettraient de comparer la constance, à travers les générations, des couches sociales d'un côté et de l'autre.

Durant les premières années qui suivent une révolution, le régime nouveau recrute dans les masses populaires les jeunes qui accéderont à l'enseignement secondaire et supérieur et, de là, aux postes élevés de l'administration ou de l'Etat. Mais dans quelle mesure cette mobilité ascensionnelle, que rend indispensable et inévitable la révolution elle-même, diminue-t-elle au fur et à mesure de la stabilisation du régime ? D'après les statistiques officielles, les couches supérieures de la société soviétique — l'*intelligentsia* qui représente 15 à 20 % de la main-d'œuvre totale — sont représentées plus que proportionnellement parmi les étudiants de l'enseignement supérieur, environ 50 % d'après des statistiques incertaines. Il semble, cependant, que le pourcentage des fils d'ouvriers et de paysans qui parviennent à franchir les portes de l'Université demeure plus élevé dans les pays soviétiques que dans les pays occidentaux, européens en tout cas. Encore cette proposition doit-elle être interprétée prudemment par suite de l'incertitude des chiffres et des catégories statistiques. Ce qui, en revanche, paraît conforme à la fois à la nature des hommes et à celle des sociétés, c'est la reconstitution rapide d'une *inégalité devant l'instruction*, c'est-à-dire d'une inégalité au point de départ. Inégalité fatale, qui résulte de la transmission, légitime et souhaitable, aux enfants des avantages immatériels et inestimables qu'assure un milieu familial favorable. Inégalité, en un autre sens, que le moraliste ne doit pas oublier par distraction ni accepter avec bonne conscience, et dont le rappel a pour fonction de critiquer la pesanteur sociale au nom de l'idéal d'un ordre où les supérieurs devraient tout à leur mérite personnel.

Peut-être cette sélection de l'*intelligentsia* (pour employer le vocabulaire soviétique) ou des *couches supérieures* (pour employer le vocabulaire occidental) importe-t-elle moins que la situation des quelques milliers de personnes — grands fonctionnaires, état-major du parti, savants et techniciens, artistes et dirigeants d'entreprises — qui constituent les *oligarques* du régime soviétique, les *élites* (ou catégories dirigeantes) des sociétés occidentales. De quel côté les oligarques doivent-ils plus au mérite et moins à la naissance ? Là où les chefs d'entreprise se confondent avec les propriétaires, la propriété privée entraîne une continuité à travers les générations, aux yeux de certains injustice intrinsèque qui ne se retrouve pas dans un régime où les instruments

de production appartiennent à la collectivité. Mais si l'on exclut ce cas, de moins en moins typique, des entreprises familiales transmises de génération en génération, l'ascension vers les échelons supérieurs, qu'il s'agisse d'entreprise, d'administration, d'armée, de science ou d'art, s'opère selon les mêmes règles *théoriques,* celles de *mérite* (ou capacité ou aptitude). Une société scientifique, soumise à une hiérarchie technico-administrative, se veut théoriquement *méritocratie.* Elle a pour ambition de l'être : puisque l'intérêt aussi bien que la justice enjoint de confier aux plus capables les tâches les plus difficiles, en général les plus prestigieuses et les mieux rémunérées. Aucune des deux sociétés ne réalise complètement l'idéal de la méritocratie pour la simple raison qu'aucune des méthodes de sélection n'évite les erreurs et que les mêmes hommes ne possèdent pas toujours le savoir et l'art de faire-savoir. Les mieux doués pour parvenir ne sont pas toujours les plus dignes d'exercer le commandement ; seule, l'épreuve de la guerre révèle la vraie valeur des généraux. En dehors de l'armée, il n'y a pas toujours l'équivalent du combat, juge sévère et presque infaillible.

Entre la méritocratie soviétique et la méritocratie occidentale, il subsiste plus que des nuances. Les non-conformistes gardent une meilleure chance à l'Ouest. Les stratèges de la carrière bureaucratique triomphent à l'Est. Par définition, une société pluraliste offre aux ambitions des chances plus nombreuses et surtout plus diverses. Moins la, société se confond avec l'État, moins le succès dépend des caprices des Grands. L'homme seul, sans autre ressource que sa plume ou son talent, n'est pas condamné au silence ou au reniement, ni le citoyen contre le Pouvoir mis hors la loi.

Mais peut-être la référence à la conscience et à la volonté de classe nous révèle-t-elle l'essentiel. Convenons, en effet, d'appeler classe une catégorie socio-professionnelle dans la mesure où ceux qui lui appartiennent ont conscience de cette appartenance et se pensent eux-mêmes comme une unité par rapport à d'autres catégories également unifiées. En une société soviétique, une classe ainsi définie (définition parente de celle que suggère le texte de Marx auquel nous avons fait allusion) n'existe pas et ne peut pas exister. Les kolkhoziens se pensent kolkhoziens par opposition à l'état-major du kolkhoze, ou aux habitants des villes (ou aux ouvriers d'industrie). De même, les ouvriers se pensent eux-mêmes ouvriers et parfois ils disent « nous » et « ils » (les dirigeants, l'administration, l'État, les privilégiés sont les « autres », les « ils » dont se distinguent les « nous ouvriers »). Mais aucun de ces « nous », aucune de ces couches ne s'exprime et ne s'organise sur le plan national, face à

d'autres couches. Les paysans français, au milieu du XIXe siècle, étaient, d'après Karl Marx, *incapables* de se constituer en classe à cause de leur dispersion et de leur manque de maturité politique ; kolkhoziens et ouvriers russes en sont *rendus incapables* par le régime soviétique lui-même, aussi longtemps que le parti se réserve le monopole de l'idéologie et interdit la formation de groupes extérieurs à lui. En ce sens, on a le droit de dire que, à notre époque, *seule une société de classes peut être une société libre.* Toute société de type industriel étant stratifiée, les conflits entre organisations professionnelles et les consciences de classes ne peuvent être refoulés que par le despotisme.

On objectera qu'à partir du moment où les moyens de production appartiennent à l'État, donc à la collectivité tout entière, les causes des classes et de leurs antagonismes ont été éliminées. Cette objection ne vaut pas. Les kolkhoziens ne sont pas tous convertis à la propriété collective : la productivité du travail sur les lopins de terre individuels en donne la meilleure preuve. Même si les paysans acceptaient la propriété collective et que le régime bénéficie d'une adhésion unanime, les décisions de l'État, en ce qui concerne la répartition des revenus, les subventions, la part respective des investissements et de la consommation, appelleraient une contestation dans le même style qu'en Occident. Car les intérêts des couches sociales sont également opposés sur le court terme, également solidaires sur le moyen terme à l'Est et à l'Ouest. Toutes les couches sociales tirent profit, en dernière analyse, de la croissance économique, mais non en même temps ou au même degré. Une fois éliminés les propriétaires privés des moyens de production, le mécanisme de la répartition des revenus devient plus simple et les questions se posent en termes clairs. Quelles parts des ressources collectives doivent revenir respectivement aux investissements, à la consommation publique ? Quelle serait la hiérarchie équitable des revenus ? Sur quel secteur doit porter en priorité l'effort de l'État ? Ces débats se déroulent en Union soviétique dans le secret du Kremlin. Les représentants des groupes sociaux, si ceux-ci avaient le droit de s'organiser, participeraient aux débats. En toute société de type industriel, on ne supprime pas les conflits, on les empêche éventuellement de paraître à la lumière du jour.

Seul le marxisme-léninisme crée l'illusion et, pour une part, la réalité d'une différence fondamentale entre les classes et leurs antagonismes à l'Ouest et à l'Est. C'est lui qui favorise la confusion entre les *conflits des groupes sociaux*,

inséparables de toute société libre à l'âge industriel, et la *lutte à mort* de classes vouées à une hostilité inexplicable. C'est lui qui s'efforce de transformer les conflits en lutte à mort et qui y parvient en certaines circonstances quand il convainc les représentants des couches inférieures que la propriété privée implique l'exploitation du plus grand nombre et exclut l'amélioration progressive du sort de tous. C'est lui encore qui donne bonne conscience aux dirigeants soviétiques et les autorise à identifier la classe au parti, le parti à l'Etat et l'État au Praesidium (ou au Comité central). C'est lui qui les assure que les classes deviennent non-antagonistes quand les Bolcheviks exercent le pouvoir et qu'à la limite, en régime socialiste, les contradictions ne sont plus contradictoires.

Le marxisme-léninisme apparaît le type même non d'une *self-fulfilling prophecy*, mais d'une *self verifying theory*, non d'une prophétie qui tend à provoquer son propre accomplissement, mais d'une théorie qui tend à garantir sa propre vérification. La théorie a-t-elle fini par modeler le monde et par transformer ses erreurs en vérités grâce à l'action de ceux qui croyaient en elle ? Certainement non. La société occidentale ressemble de moins en moins à la société de classes telle que la dessine le schéma marxiste. La société marxiste-léniniste ressemble de moins en moins à l'idéal d'une société homogène sans classes et sans antagonismes. Ici et là, les lois tendancielles de l'évolution sociale refoulent l'idéologie marxiste-léniniste mais elles n'ont pas pour autant mis fin au double rôle de cette idéologie, auto-justification du régime soviétique et dénonciation des régimes occidentaux. Aussi longtemps que l'expérience n'aura pas tranché le débat idéologique, l'ordre social lui-même restera équivoque, plus proche tantôt d'un modèle et tantôt d'un autre.

***

Dans les pays dits sous-développés, l'ordre social s'éloigne le plus du modèle typique de la société industrielle et se rapproche du modèle marxiste, au moins de la représentation que le marxisme-léninisme donne de ce dernier : cohérence d'une petite couche privilégiée, que composent les propriétaires fonciers et les premiers barons d'industrie, séparation tranchée entre les groupes socio-professionnels, misère de la masse exploitée qui pourtant n'a qu'une conscience vague de l'exploitation qu'elle subit. C'est durant la

première moitié du XIXe siècle, période de transition entre l'Ancien Régime et la Révolution, que se formèrent les idées socialistes dont Marx fit la synthèse. Certains des phénomènes qui frappèrent ce dernier se retrouvent sous une forme ou sous une autre dans les pays d'Asie ou d'Amérique Latine. Les intellectuels du tiers-monde empruntent au marxisme la justification de leur volonté révolutionnaire : ils se sentent le devoir d'éveiller à la conscience historique les ouvriers agricoles sans terre, les ouvriers d'industrie sans autres ressources que leurs bras. Là-bas, un prolétariat (plus ou moins mythique) peut figurer encore le cœur de la révolution et la philosophie la tête. Certains intellectuels de l'Occident, dépouillés par la relative opulence capitaliste de l'espoir messianique, regardent avec nostalgie vers les terres lointaines que la modernité a déjà bouleversées et pas encore enrichies.

Certes, rationnellement, la substitution de l'antagonisme entre pays développés et pays sous-développés à l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat réfute non pas seulement la thèse de la paupérisation ouvrière mais la théorie tout entière dont la thèse de la paupérisation ne constitue qu'un élément. Le niveau de vie des masses n'apparaît plus déterminé par le régime mais par le degré de développement (ou la production par tête de la population). La comparaison entre le niveau de vie des prolétaires exploités des États-Unis et le niveau de vie des prolétaires libérés en Union Soviétique suffit d'ailleurs à en témoigner. Nombre d'intellectuels d'Afrique et d'Amérique Latine n'en parviennent pas moins à interpréter le monde actuel en usant des concepts de classes et de sociétés de classes.

Les pays européens ont fondé des empires coloniaux ; pourquoi l'intellectuel afro-asiatique n'attribuerait-il pas la pauvreté de son peuple et la richesse de son ancien maître à l'exploitation capitaliste ? Si les États-Unis n'ont guère possédé de colonies, rien n'empêche d'élargir le sens de l'exploitation au point d'y inclure l'action des grandes compagnies (même sans prise de souveraineté), voire les investissements étrangers. Transférée sur le plan international, la lutte de classes entre nations possédantes et nations prolétaires semble commander une fois de plus l'ordre social. Transfert d'ailleurs logique au fur et à mesure que l'humanité tend à constituer une société unique. Une nouvelle antinomie se dessine : les prolétaires d'Europe et d'Amérique qui recueillent les bénéfices de l'exploitation subie par les masses de couleur deviennent solidaires de leur nation plus que de leurs « frères » d'Afrique ou d'Asie. Plus la société se « mondialise », plus les prolétariats se

« nationalisent ».

Le message de l'Union Soviétique n'exalte plus la masse des ouvriers d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord qui doivent au progrès économique, sous un régime de capitalisme réformé, les bienfaits du *Welfare State*, de l'Etat-providence, un niveau de vie en élévation régulière, une relative sécurité de l'emploi, des syndicats libres. Pourtant, en France et en Italie, les partis qui se réclament de l'Union Soviétique demeurent puissants, soit que le poids du passé demeure lourd, soit que les hommes ne se résignent pas à perdre l'espérance révolutionnaire, soit que l'écart subsiste entre les exigences de l'idée et les résultats acquis. Si le message soviétique garde encore, même en Europe, quelque force d'attraction, quoi d'étonnant si, traduit par les Chinois ou les Cubains, il semble retrouver sa fraîcheur originelle, son éloquence irrésistible ?

L'Union Soviétique, toute seule, s'est élevée au premier ou au deuxième rang de la technique, de la puissance militaire. Qu'importent, auprès des accomplissements de l'édification socialiste, les déportations de Koulaks, la grande purge et les autres crimes perpétrés à l'époque du culte de la personnalité ? Les nouveaux États sont impatients de forger leur avenir, et la modernité de l'avenir passe par la grandeur collective avant d'assurer le bien-être.

Ces sentiments, confus et profonds, s'expriment sans peine dans le langage des sciences sociales d'aujourd'hui. Les Bolcheviks ont cru fonder le régime qui prendrait la relève du capitalisme, ils ont découvert toute autre chose : une technique de développement à l'usage des peuples qui doivent sauter les étapes et construire la société industrielle qui n'est pas sortie spontanément de leur sol historique. Que le parti s'identifie ou non au prolétariat, il remplit la fonction des entrepreneurs, il élimine les anciennes classes privilégiées, il encadre les masses, il impose l'épargne forcée. Pourquoi les gouvernants du tiers-monde hésiteraient-ils à justifier leur action par la théorie marxiste-léniniste alors que tant d'économistes ou de réformateurs occidentaux, pénétrés d'idéalisme, leur conseillent à mots couverts de ne pas s'embarrasser de scrupules libéraux et de tout subordonner aux impératifs du développement ?

Maints gouvernements, dans les États nouveaux, baptisent édification socialiste ce que nous appelons développement par une technique de planification ou de parti unique. Le marxisme-léninisme continuera de

recruter des fidèles au cours du dernier tiers de ce siècle ; ces fidèles ne sauront plus grand-chose de Marx lui-même, incapables de reconstituer l'unité d'un mouvement communiste à l'échelle de la planète entière. Tous les communismes prendront un caractère plus ou moins national, mais les religions de salut se sont-elles jamais répandues sans schisme et sans hérésie ? La dissociation de l'Église universelle favorise la propagation de la foi. Tous ces partis-églises useront des mêmes mots, classes et lutte de classes, impérialisme et socialisme. Ainsi la théorie de la société de classes demeurera partie intégrante de la conscience que les sociétés de la deuxième moitié du siècle auront d'elles-mêmes. Fausse conscience ou conscience mythologique à certains égards, mais conscience efficace. Il suffit d'interpréter l'idéologie marxiste-léniniste selon la méthode que Marx lui-même nous a enseignée pour que la conjonction des deux expressions : fausse conscience et conscience efficace, apparaisse sous son vrai jour, conforme à l'expérience séculaire. Les hommes ont toujours fait leur histoire au nom d'idées, mais l'histoire qu'ils ont faite n'a jamais reflété fidèlement leurs idées.

***

Une société de type industriel, grâce au progrès technique et à la croissance économique, évolue spontanément selon certaines lois immanentes. L'évolution n'efface pas les distinctions de catégories socio-professionnelles, elle ne supprime pas la hiérarchie de revenus, de prestige, d'autorité, mais elle rétrécit les intervalles entre les strates, elle brouille les frontières entre les classes, elle gonfle les milieux bourgeois ou petits-bourgeois, elle permet à un grand nombre de satisfaire d'une manière presque semblable les besoins élémentaires. L'agitation demeure constante, mais la violence révolutionnaire devient rare. Les conflits ne s'apaisent pas, mais ils ne bouleversent pas l'ordre social.

Telles semblent les tendances objectives : la conscience des hommes n'est pas déterminée pour autant. En chaque pays, la réaction aux tendances objectives subira de multiples influences : stade du développement, passé national, style de la culture. Privées par essence d'une foi commune, religieuse ou idéologique, les sociétés démocratiques, de type industriel, décevront longtemps encore ceux qui les confrontent à l'idéal qu'elles s'assignent, idéal

qui semble toujours plus lointain à mesure que l'on croit s'en approcher. L'égalité ou l'opulence[7] restera longtemps encore un mirage, un objectif inaccessible, car le cheminement lui-même change la définition de l'objectif. De l'autre côté, la réalité aussi déçoit, et probablement déçoit davantage. Mais la déception ne s'exprime pas ouvertement et les gouvernants s'identifient mystiquement aux gouvernés par la grâce de l'idéologie. L'*idéologie économico-sociale* des régimes soviétiques sert d'arme de la guerre froide contre les régimes occidentaux, l'*idéologie politique* de ces derniers a la même fonction contre les États qui se réclament du marxisme-léninisme. Celui-ci prétend *démasquer* la lutte de classes sous le voile démocratique de l'Occident, celui-ci *démasque* l'absolutisme ou le totalitarisme sous la fiction d'une société sans classes antagonistes. Peut-être les uns et les autres connaîtront-ils ensemble la même accusation de la part des porte-parole des peuples qui ont encore à découvrir les antinomies du développement et les déceptions de l'opulence.

1. Cf. Carlo ANTONI, *L'Historism*, p. 84, Genève, 1963.

2. Lettre à Wedemeyer du 5 mars 1952 in *Études philosophiques*, éd. Sociales, p. 125-126.

3. Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon, éd. Anthropos, t. IV, *Catéchisme des industriels*, premier cahier, p. 4.

4. *Le Capital*, III, 8, chap. XXXII, éd. Pléiade, t. I, p. 1239.

5. Voir note A à la fin du volume, p. 343.

6. Cf. ci-dessous, p. III, *sqq*.

7. Voir note B à la fin du volume, p. 345.

CHAPITRE II

Gouvernants et Gouvernés

LA théorie *marxiste* des classes sociales s'est formée pendant la phase transitoire entre l'Ancien Régime et la société industrielle, alors que les privilégiés semblaient reconstituer l'équivalent des *ordres*, juridiquement supprimés. La théorie *moderne* de la classe dirigeante naît à la fin du siècle dernier lorsque Gaetano Mosca et Vilfredo Pareto soumirent les pratiques de la démocratie parlementaire et les utopies socialistes à une critique impitoyable.

En un sens, cette théorie moderne marque un retour aux sources de la pensée politique. Aucune opposition n'apparaissait aussi évidente aux philosophes grecs que celle des gouvernants et des gouvernés, du petit nombre des uns et du grand nombre des autres. Dans l'histoire des idées, les concepts de « classe politique », d' « élite » ou de « classe dirigeante », tels qu'ils furent définis et utilisés par les deux sociologues italiens, n'en représentent pas moins un nouveau départ. Ils ont servi et continuent à servir d'instruments de combat contre les idéologies aussi bien de la droite que de la gauche. Le néo-machiavélisme dénonce ou démasque indifféremment tous les partis au pouvoir et tous les régimes établis. Théorie maudite à l'est comme à l'ouest du rideau de fer. Il se situe dans la suite d'une tradition italienne, qui doit à Machiavel son nom, glorieux et réprouvé. Analyse sans illusions de la réalité sociale, mise en lumière du fait essentiel de la lutte pour le pouvoir, le néo-machiavélisme trouvait dans l'Italie de la fin du siècle dernier et dans les idéologies de l'Europe bourgeoise de la même époque des cibles faciles. Le parlementarisme italien illustrait la permanence d'une classe politique, l'alliance clandestine entre les élus du peuple, les grandes familles et les hommes de finance ou d'industrie. Les formules de la souveraineté populaire ou de la société sans classes couvraient et justifiaient l'effort de minorités pour garder ou conquérir l'État.

Vilfredo Pareto se réclame du marxisme comme s'il reprenait la théorie de

la lutte des classes et se bornait à la retourner par avance contre les socialistes victorieux. En fait, il s'écarte du marxisme courant sur un point décisif. Selon la doctrine marxiste, les problèmes de la société ne se séparent pas des problèmes de l'État. La lutte de classes est à la fois économique et politique. La classe qui possède les instruments de production détient, par ce fait même, la maîtrise de l'État, directement ou par personnes interposées. En revanche, les néo-machiavéliens prennent pour thème central le pouvoir de quelques-uns sur les masses. La propriété des instruments de production se réduit à l'un des fondements possibles, entre d'autres, du pouvoir de ceux que Mosca appelle d'ordinaire « classe politique » et Pareto « élite » (au sens étroit).

Les machiavéliens opposent une double permanence— celle des chefs dans n'importe quelle activité collective et celle du pouvoir politique dans n'importe quel régime — à la double illusion de l'autogouvernement et d'une société sans État : la première commune aux démocrates et aux socialistes (avec la différence que ces derniers en reportent la réalisation au-delà de la Révolution) ; la deuxième, celle d'une société soumise à une pure et simple administration, sans personnel politique, commune aux saint-simoniens et aux marxistes, aux technocrates de tous les pays et de toutes observances.

La critique machiavélienne, dans la version qu'en a donnée Pareto, comporte des éléments que partisans et adversaires ont tendance à confondre, bien qu'ils ne soient pas logiquement liés. D'abord, l'affirmation du *fait oligarchique* dans la société globale en même temps que dans chaque sous-système. Partout et toujours, quelques-uns possèdent sur leurs semblables une puissance disproportionnée à leur nombre et, d'ordinaire, à leurs mérites. Un petit nombre d'hommes, parfois un seul, prend les décisions qui affectent le sort de tous.

Deuxième élément : l'*hypothèse* selon laquelle les quelques-uns qui commandent à tous formeraient une minorité relativement cohérente, soucieuse, avant tout, de s'assurer des avantages matériels et moraux. Cette minorité s'imposerait par la force ou par la ruse, le plus souvent par une combinaison de moyens de force et de moyens de ruse, la proportion des uns et des autres variant selon les régimes. Toute minorité gouvernante justifierait son règne par une *formule* (Mosca) ou des *dérivations* (Pareto).

Le fait oligarchique, combiné avec l'hypothèse d'*une* classe dirigeante, se prête à une interprétation cyclique de l'histoire, « cimetière d'aristocraties ». Les aristocraties s'épuisent d'elles-mêmes, dans les jouissances ou sur les

champs de bataille. D'autres minorités, d'une vigueur intacte, assez proches du sommet pour nourrir l'ambition de l'atteindre, chasseront les puissants d'hier, que leur goût du plaisir, leur scepticisme (résidus de la classe I) ou leur humanitarisme ont conduits à la ruine. La formule change, mais non la réalité profonde : l'opposition fatale entre une minorité gouvernante et une masse passive et manipulée.

Le fait oligarchique n'implique ni l'hypothèse d'*une* classe dirigeante unie, ni l'interprétation cyclique de l'histoire ni la négation des changements historiques. Les néo-machiavéliens inclinent parfois à un cynisme vulgaire, mais le néo-machiavélisme exactement compris se borne à mettre en lumière l'écart entre la *formule* (souveraineté du peuple, dictature du prolétariat) et la *réalité* (régime représentatif, régime de parti unique). Il ne suggère pas nécessairement que ces régimes se valent ou que les formules sont dénuées de signification ou d'influence.

Pareto a démasqué le contenu ploutocratique des parlementarismes français et italien. La IIIe République, l'Italie, dominées par les descendants de l'aristocratie, les financiers et les industriels plus que par les élus du peuple, auraient été, sous le couvert des procédures et des mots d'ordre démocratiques, le paradis des spéculateurs, paradis, au reste, provisoire, puisque l'influence excessive des « renards », la lâcheté, l'aveuglement ou l'hypocrisie des bourgeois préparent inévitablement la venue des « lions ».

La même méthode a été reprise par les anticommunistes. Les millions d'ouvriers qui travaillent dans les usines et qui constituent le prolétariat ne gouvernent évidemment pas. Entre la dictature du prolétariat — formule du régime soviétique — et la toute-puissance du parti — réalité de ce même régime — l'écart est plus large qu'entre la formule de la souveraineté du peuple et la réalité de la ploutodémocratie. Les facistes italiens ont pu invoquer de Pareto, de même que celui-ci aurait pu trouver dans la montée du fascisme, du national-socialisme et du bolchevisme la confirmation de ses prophéties (ce qui ne signifie pas l'accomplissement de ses vœux). Les lions succèdent aux renards, et un nouveau cycle commence.

Nous n'avons pas à choisir entre les régimes ou les idéologies, mais à discerner, au-delà des polémiques, les formes diverses que revêt le *fait oligarchique* dans les sociétés de *type industriel*.

Ce que la théorie néo-machiavélienne et l'expérience naïve confirment également, c'est que l'administration des choses ne remplace pas le

gouvernement des personnes. Le gouvernement, aujourd'hui comme hier, doit gérer les affaires extérieures de la collectivité, arbitrer les conflits entre les groupes d'intérêt, fixer les règles selon lesquelles se déroule la compétition entre les individus, maintenir la tranquillité publique, sauvegarder les valeurs propres de la nation. Ceux qui gouvernent prennent des décisions qui affectent le destin de tous (la paix ou la guerre), *quelques-uns* doivent les prendre *au nom de tous.* Toute société comporte un régime qui détermine le mode de choix de ces quelques-uns et le mode d'exercice de leur pouvoir.

L'originalité des sociétés industrielles ne tient pas à la persistance de la politique mais à la différenciation des hiérarchies. Les mêmes hommes, dans les sociétés occidentales, ne dirigent pas les administrations publiques et les entreprises privées ; la politique devient un métier plus ou moins réservé à des professionnels. Savants, artistes, écrivains, professeurs, tous baptisés intellectuels, ne se soumettent en leur activité propre qu'à la seule autorité de leurs pairs. Les secrétaires de syndicats ouvriers n'obéissent pas aux chefs d'entreprise, les prêtres ne commandent ni n'obéissent aux savants ou aux gouvernants. En bref, l'ordre apparemment caractéristique des sociétés industrielles comporte la dissociation des pouvoirs — pouvoir temporel partagé entre les directeurs des entreprises, le personnel politique, les meneurs de masses, les chefs de l'armée ; pouvoir spirituel partagé entre les théologiens, les intellectuels et les idéologues. La pluralité des catégories dirigeantes constitue la donnée première pluralité qui permet des comparaisons objectives entre les régimes.

***

Dans toutes les sociétés industrielles, les mêmes fonctions dirigeantes doivent être remplies et, par suite, les mêmes catégories d'hommes existent. Le travail productif constitue, selon la prophétie saint-simonienne ; l'activité primordiale. Organisé dans le cadre de l'entreprise, il requiert des chefs capables, depuis le contremaître jusqu'au directeur général en passant par les divers échelons de la hiérarchie technique ou administrative. Au niveau supérieur de l'État, des règles doivent être posées ou même des décisions prises au jour le jour, quelle que soit la part faite à la planification et aux mécanismes du marché.

Gestionnaires des entreprises et administrateurs d'État, en régime soviétique, appartiennent à un corps unique. En régime occidental, où les entreprises, en majorité, ne sont pas propriété d'État, directeurs d'entreprise et directeurs de ministère se recrutent autrement et ne suivent pas la même filière, encore que le passage du privé au public et inversement devienne de plus en plus fréquent, même dans les pays que l'on continue à baptiser capitalistes.

Quelle que soit la distinction des statuts et des carrières, ces deux catégories d'hommes collaborent, de même que les pouvoirs publics interviennent pour assurer le fonctionnement régulier de l'économie. Certes, l'intervalle demeure large entre la planification de type soviétique et la *free enterprise* du folklore américain, entre l'absorption de la société dans l'État soviétique et le respect américain des corps intermédiaires et des associations autonomes, mais il s'agit de deux modalités d'un même ordre industriel — modalités que le développement de la même technique ne rendra pas nécessairement semblables, mais dont il atténuera certaines différences.

La société industrielle exige, en dépit de la forme du régime, le même genre de capacités, scientifiques, techniques et administratives, non pas ici et là les mêmes capacités politiques, mais partout *des* capacités politiques. En d'autres termes, les industriels n'exercent pas la fonction des gouvernants, l'administration n'a pas éliminé la politique. Mais l'insertion des capacités politiques dans l'ordre social est fondamentalement autre à l'Est et à l'Ouest. Le parti unique d'Union Soviétique tient la première place dans la société elle-même alors que les partis occidentaux s'en tiennent normalement à un rôle strictement politique.

Parti unique et partis multiples constituent également un organe indispensable du sous-système politique, pour employer le langage des sociologues. Par l'intermédiaire de ce sous-système sont choisies et renouvelées les équipes au pouvoir. Le parti unique se rattache à la formule de légitimité soviétique (le parti communiste, incarnation du prolétariat, a le droit et même le devoir d'exercer un pouvoir absolu, afin d'accomplir l'édification du socialisme). Les partis multiples se livrent à une compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir, conformément à la formule de légitimité démocratique, selon la procédure de libres élections. Les partis occidentaux, ceux du moins qui acceptent les règles du jeu démocratique, ne s'affirment pas des communautés totales. En dehors des périodes électorales, ils n'ont qu'une

activité restreinte. En tout cas, ils ne constituent pas une hiérarchie parallèle à celle de l'administration étatique, ils n'ont pas de représentants dans les entreprises, les bureaucraties régionales, l'armée. Ils ne se subordonnent pas les syndicats ouvriers.

L'État de partis multiples limite la politisation de l'ordre social, l'État partisan (ou État confondu avec un seul parti) politise l'ordre social tout entier. Il ne supprime pas la fonction politique ou gouvernementale, il tend à la confondre avec la fonction administrative en supprimant la neutralité de cette dernière.

On parvient à discerner, même dans un régime de parti unique, les catégories qui, à l'Ouest, sont nettement séparées : personnel politique (au sens étroit du terme) ; grands fonctionnaires, secrétaires de syndicats, directeurs d'entreprise, formés aux disciplines scientifiques ou techniques, ou sans autre spécialité que le politique elle-même, c'est-à-dire l'art de faire carrière dans le parti ou de prendre des décisions à un niveau si élevé qu'aucun détenteur d'un savoir déterminé n'apparaît comme un professionnel. Mais ces catégories, vouées chacune à une fonction définie, se confondent socialement plus ou moins. Le parti ne reconnaît l'indépendance ni des syndicats ouvriers ni des techniciens civils ou militaires. La hiérarchie des commissaires politiques n'a pas disparu de l'armée soviétique un demi siècle après la prise du pouvoir.

En outre, le parti se veut aussi l'instance suprême dans l'ordre spirituel. La propagande athée contre les Églises a perdu de sa virulence ; le parti communiste admet la religion en tant qu'affaire privée, mais le marxisme-léninisme, négation dogmatique de toute transcendance, devient vérité publique. Arts, littérature doivent suivre les directives du parti, se mettre au service de la cause révolutionnaire, identifiée par définition à la cause humaine. Si nous convenons d'appeler *théologiens* les interprètes de la foi traditionnelle, *savants* ceux qui maîtrisent l'une ou l'autre des disciplines positives, et *idéologues* ceux qui élaborent la doctrine de la politique ou de l'histoire, la hiérarchie des valeurs place les idéologues au sommet et les théologiens à la base, les savants occupant une position intermédiaire, auréolés de prestige, bénéficiant d'innombrables avantages de toutes sortes, mais exclus de l'autorité suprême, temporelle et spirituelle à la fois, investie dans les mêmes hommes, meneurs de masses et idéologues à la fois, les chefs de l'appareil du parti.

L'ordre social de l'Occident se caractérise par la dissociation des catégories dirigeantes, l'ordre social de l'Union Soviétique, de la Chine et des démocraties populaires par l'unification de ces catégories dans le parti unique. En apparence, l'Occident est menacé par les conséquences de cette dissociation, par la perte d'une volonté collective et d'une autorité consciente de ses buts. De leur côté, les pays soviétiques semblent sacrifier l'autonomie des groupes et la liberté des intellectuels au souci de l'unité du pouvoir. Comme Occidentaux et Soviétiques se réclament également de la démocratie, les batailles scientifiques, reflets des débats idéologiques, se déroulent, pour ainsi dire, sur fronts renversés. Les adversaires de l'Occident s'efforcent de démontrer que le pluralisme des catégories dirigeantes, simple illusion, dissimule les minorités dans l'ombre maîtresses du jeu. Les partisans du régime soviétique s'efforcent à leur tour de démontrer que la toute-puissance d'un parti unique consacre la liberté réelle. Quelle est la part de vérité que comporte l'acte d'accusation marxiste et néo-machiavélienne contre le pluralisme occidental ? Quelle est la part de vérité de l'auto-justification des régimes de parti unique ?

Ne revenons pas sur les évidences : la puissance, qu'il s'agisse de collectivités partielles ou de la collectivité globale, est inégalement répartie entre les individus. La plupart de ces derniers, même s'ils choisissent librement leurs représentants, n'ont pas le sentiment qu'ils influent, par leur vote, sur le cours des événements ou sur la conduite de la diplomatie. En une société complexe, aucun régime n'assure à tous les gouvernés une participation effective au pouvoir suprême, elle leur donne plus rarement encore la conscience d'une telle participation. Peut-être, même aux États-Unis, quelques milliers de personnes influent-elles seules *directement* sur la gestion des affaires extérieures de la nation. L'opinion de la masse n'en influe pas moins, indirectement, à la longue, sur cette minorité.

Le problème que pose la polémique marxiste ou néo-machiavélienne pourrait être résumé dans la question suivante : que signifie effectivement la dissociation des catégories dirigeantes ? Une catégorie, ouvertement ou clandestinement, domine-t-elle toutes les autres au point que le pluralisme ne soit qu'une fiction, au même titre que la compétition des partis ? La propagande marxiste-léniniste dénonce les monopolistes, C. Wright Mills s'en prenait aux *élites du pouvoir*, les disciples de Mosca ou de Pareto découvrent la persistance d'une classe dirigeante derrière le voile démocratique. Ces sortes de polémiques ne se réfutent pas aisément parce qu'elles oscillent entre

la banalité et le paradoxe, invoquent des faits justes et en tirent des conclusions fausses.

Les régimes de type occidental atteignent à la stabilité le jour où les représentants des diverses catégories dirigeantes acceptent presque unanimement le régime lui-même ou les règles du jeu. A supposer qu'une fraction des catégories dirigeantes — meneurs de masses, dans les syndicats ou les partis, intellectuels, idéologues — se déclarent hostiles au régime en tant que tel, les défenseurs de celui-ci ont tendance à faire bloc en cas de danger, à se retrouver unis contre ceux qui, une fois au pouvoir, instaureraient un régime radicalement autre et liquideraient les tenants du régime aboli. L'expérience historique prouve que les privilégiés n'ont pas su toujours s'unir, même contre « un ennemi absolu ». Que les catégories dirigeantes se rallient à l'ordre existant et qu'elles refusent de coopérer avec ceux qui le contestent radicalement, et marxistes ou néo-machiavéliens auront beau jeu à décréter que les catégories ne constituent qu'un seul groupe avec une seule volonté dès le moment où l' « essentiel » est mis en question. Il suffit de choisir la définition appropriée de l'essentiel, par exemple la nationalisation intégrale des instruments de production : de ce fait, toutes les catégories dirigeantes, sauf celles qui sont acquises au marxisme-léninisme, tous les partis non révolutionnaires passeront pour d'accord sur l'essentiel.

Par définition, un État, situé dans un certain contexte international, avec ses institutions et ses valeurs propres, ne dispose que d'une marge relativement étroite de choix : qu'un parti ou un autre gouverne, la diplomatie ne subira pas de modification radicale. Encore une fois, rien n'empêche d'évoquer la mystérieuse toute-puissance de la classe dirigeante ou des monopolistes.

La dissociation ne se réduit pas pour autant à une fiction. Elle serait vaine si les dirigeants des grandes entreprises dictaient les décisions prises par les ministres ou les administrateurs en matière économique. Or, l'étude empirique révèle qu'ils exercent effectivement une influence sur le pouvoir, non une influence exclusive — groupe de pression entre d'autres. Selon les pays capitalistes et les circonstances, cette influence varie. Cette dissociation perdrait plus encore sa portée si les directeurs de banques ou de sociétés anonymes dictaient les décisions diplomatiques. Là encore, les études empiriques ont dissipé les mythologies : même la colonisation, que le marxisme-léninisme invoquait comme preuve de la toute-puissance du capitalisme des monopoles, a été aussi souvent imposé aux capitalistes par les

diplomates qu'inversement. L'actuelle diplomatie des États-Unis se soucie d'empêcher l'expansion du communisme autant que de sauver les investissements des sociétés américaines.

Plus généralement, les puissances semblent à demi séparées plutôt qu'unies, à tous les niveaux, dans une petite ville aussi bien que dans l'État. Les mêmes hommes ne jouissent pas en même temps de tous les prestiges, ils n'agissent pas simultanément et de même manière dans tous les domaines. Non que les notables d'une petite ville s'ignorent ou que les Grands de Washington, hauts fonctionnaires, sénateurs, hommes d'affaires, journalistes, conseillers du Président, s'ignorent. Ils doivent se connaître et coopérer les uns avec les autres. Mais la hiérarchie qui caractérise chaque secteur de l'activité sociale ne se retrouve pas aussi nette dans le milieu que forment ensemble les supérieurs des diverses catégories. Entre les chefs syndicaux, les dirigeants d'industrie, les grands fonctionnaires, les quelques journalistes de poids et les principaux parlementaires, il n'y a pas à proprement parler hiérarchie mais dialogue et contestation.

Convient-il ou non de baptiser classe dirigeante l'ensemble des supérieurs des diverses catégories, avec le personnel politique au centre (il se rattache directement au principe de légitimité), soumis aux influences temporelles du nombre (syndicats), de l'argent (chefs de banque et d'industrie) et de la force armée (généraux) d'un côté ; aux influences spirituelles des Églises, des intellectuels et des idéologues de l'autre ? Il s'agit là d'une question de vocabulaire. Ce qui importe, c'est de ne pas prêter à cette classe dirigeante une cohérence et une permanence à travers les générations qu'elle ne possède pas. Classe relativement ouverte, selon le principe même de l'ordre actuel. Personne n'y occupe une position définitive. La procédure électorale expose le vainqueur d'un jour à l'inconstance de la fortune et laisse aux vaincus la chance d'une revanche. Par l'intermédiaire des syndicats, des universités, de l'armée, des laboratoires, nombre d'individus s'élèvent à ce milieu dirigeant dans lequel ils ne sont pas nés.

En vérité, l'ordre social, en Occident, me paraît plus souvent menacé par l'absence que par le pouvoir absolu d'*une* classe dirigeante, par la division des partis et des esprits plus que par la conspiration des monopolistes. Les premiers théoriciens de la société industrielle craignaient les conséquences de la perte de l'unité spirituelle. Sur quoi serait fondé le *consensus* à partir du moment où, par suite de l'affaiblissement des religions de salut, les membres

d'une même société ne croiraient plus au même Dieu et ne reconnaîtraient même plus la souveraineté du même mode de pensée ? Les sociétés industrielles d'aujourd'hui connaissent moins encore qu'il y a un siècle d'unité spirituelle, elles ne se sont pas désagrégées, mais, pendant la période entre les deux guerres, le péril d'une telle désagrégation apparut parfois tout proche. En tout cas, l'exemple des pays du tiers-monde le prouve : dès que l'industrialisation ébranle les vieilles oligarchies, ce qui rend précaire l'ordre des sociétés pluralistes, ce n'est pas le fait de l'oligarchie ni l'insuffisance de la démocratie, c'est la dissociation des catégories dirigeantes et leurs querelles. Il faut que la modernisation ait reconstitué un ordre acceptable au plus grand nombre aussi bien qu'aux privilégiés pour que le dialogue permanent des groupes d'intérêt, des partis et des idéologies permette la formation d'une autorité efficace et d'une volonté commune.

Quant à l'autojustification des régimes de parti unique, elle n'exclut pas une part de vérité. Au moins durant la première phase qui suit la révolution, la carrière est ouverte aux talents. Le parti devient le cadre unique dans lequel s'intègrent les catégories dirigeantes. Comme les anciennes couches supérieures ont disparu, les positions semblent attribuées aux mérites personnels. Revenus, logement, voiture, vont à la fonction et n'appartiennent pas en propre au titulaire de celle-ci. La disgrâce, méritée ou imméritée, ne laisse rien subsister des avantages accordés aux dirigeants. De plus, il est au moins concevable que les militants éprouvent le sentiment de participer à l'œuvre du parti, les ouvriers à celle de l'entreprise. Classe dirigeante moins héréditaire, plus ouverte, mobilisation des masses dans les divers groupes de production ou d'action politique, ces deux thèmes comportent d'innombrables variations dans le plaidoyer en faveur d'un régime où la masse de la population n'intervient d'aucune manière ni dans le choix des équipes au pouvoir, ni dans la relève d'une équipe par une autre.

Quelle que soit la portée que l'on attribue à ces arguments, l'ordre des sociétés soviétiques reste manifestement autoritaire et hiérarchique par principe et non par nécessité, non par la seule pesanteur des nécessités technico-administratives, mais par la volonté des gouvernants, en fonction de l'idéologie de l'État. Le parti organisé selon la formule du centralisme démocratique se soumet à l'autorité d'un tout petit nombre. Les membres du parti, les hommes ordinaires ne participent pas aux luttes qui se déroulent, dans l'obscurité du Kremlin, à l'intérieur de cette étroite minorité qui décrète le dogme, prend les grandes décisions administratives et gère les affaires de

l'Union Soviétique, voire de la cause communiste à travers le monde. Un tel régime peut être justifié par l'utilité sociale de la concentration du Pouvoir, mais non sans paradoxe par l'idéal démocratique.

L'ordre des sociétés industrielles comporte donc deux formes d'oligarchie et de hiérarchie, l'une où les supérieurs des hiérarchies multiples poursuivent un dialogue permanent et où le sous-système politique tend à une relative autonomie par rapport aux autres sous-systèmes, l'autre où le sous-système politique, organisé en parti unique, impose à tous les supérieurs de toutes les hiérarchies une autorité suprême, temporelle et spirituelle, et risque de politiser la société tout entière en confondant administration et gouvernement, société et État.

***

L'idée directrice de l'analyse précédente est simple et, au fond, presque évidente. Chaque sorte d'activité comporte inévitablement une inégalité de réussite. Les hommes de n'importe quelle société, surtout d'une société aussi portée que la nôtre à la compétition, portent des jugements de valeur sur les accomplissements des uns et des autres. En ce sens, plus l'esprit de compétition anime une société, plus celle-ci comporte d'inégalité entre les individus. La société moderne tend vers une conception sportive de l'égalité : tout le monde devrait partir sur la même ligne et un seul — le meilleur — gagner. Chacun des innombrables rôles sociaux qu'implique la société moderne comporte des degrés d'excellence. D'autre part, nombre de ces rôles impliquent le pouvoir de l'homme sur l'homme. Une entreprise industrielle suppose la coordination effective de la conduite de centaines, de milliers de travailleurs. A chaque niveau, un individu commande à d'autres individus, prend des décisions qui affectent le sort de ses compagnons. Ces deux hiérarchies de valeur et de pouvoir se confondent-elles ou non au sommet ? Les mêmes personnes jouissent-elles simultanément des avantages propres à chacune de ces hiérarchies, apparemment distinctes ? Tous les privilèges d'un régime se retrouvent-ils unis pour manipuler les masses, maintenir l'ordre existant et exploiter à leur profit la puissance, de fait ou de droit, dont ils disposent ?

Les marxistes-léninistes nient la réalité de la dissociation démocratique des

catégories dirigeantes et prétendent que les « monopolistes » règnent en maîtres. Les défenseurs de la démocratie occidentale n'ont pas de peine à répondre que la toute-puissance d'une minorité stratégique (celle des gestionnaires des sociétés anonymes) n'existe que dans l'imagination des porte-parole soviétiques qui s'obstinent à trouver chez les autres ce qu'ils sont accoutumés à voir chez eux. Dans les pays communistes, l'unité du dogme, du parti, de l'État et de la société est proclamée avec orgueil par ceux-mêmes qui en sont les bénéficiaires. Ils justifient l'unité spirituelle par la vérité de leur idéologie et la disparition des antagonismes de classes (comme si tous les antagonismes entre groupes disparaissaient avec la propriété des instruments de production). Ils justifient l'unité temporelle par la non-transmission des privilèges d'une génération à une autre, par l'immensité de la tâche que le parti a la mission historique d'accomplir. Quant aux néo-machiavéliens, ils refusent au conflit des deux types idéaux, dissociation ou unification au sommet des catégories dirigeantes, une véritable portée. La loi d'airain de l'oligarchie, l'exercice effectif du pouvoir politique par quelques-uns, l'impuissance de presque tous à influer sur le cours des événements, l'orgueil des grands et la résignation des humbles, tous ces traits communs à tous les régimes des sociétés industrielles leur paraissent essentiels : les différences apparaissent du même coup secondaires.

Nous avons cherché à mettre en lumière ce que les deux types idéaux ont en commun, mais aussi ce qui les différencie. Le fond commun, c'est une certaine idée démocratique (au sens de Tocqueville). Aucune société moderne ne comporte plus d'aristocratie légalement fermée. En Europe occidentale, aux États-Unis, dans les pays communistes, au Japon, aucune loi n'interdit à l'enfant d'un ouvrier ou d'un paysan d'accéder aux plus hauts emplois. En France, il y a trente ans, les journaux reproduisaient volontiers la photographie du frère du président de la République, resté à la ferme familiale, qui continuait à mener la charrue, tirée par un cheval. Aujourd'hui, le frère paysan conduirait un tracteur et se distinguerait moins de l'aîné qui aurait fait carrière politique. Il reste que l'ouverture de droit des aristocraties n'implique pas l'ouverture de fait. Peut-être les sociétés de type soviétique réduisent-elles les inégalités au point de départ, conformément aux aspirations de notre époque, mais elles réservent au parti le monopole de l'activité politique, elles érigent une idéologie en vérité suprême, elles soumettent les artistes, les écrivains, parfois même certains savants aux idéologues. L'État, confondu avec le parti, rétablit l'unité temporelle et spirituelle.

L'originalité des régimes occidentaux se dégage par contraste. Certes, les procédures électorales n'assurent pas toujours, et en toutes circonstances, une influence effective au peuple et au *common man*. Que l'on suppose le droit de suffrage limité à une fraction de la population, les candidats tous issus d'un milieu étroit, conscients de leur origine, résolus à sauvegarder leur situation : le parlement, peut-être rival du monarque, limitera la liberté d'action de celui-ci, il favorisera la réalisation progressive d'un mode constitutionnel du gouvernement, il n'exprimera pas pour autant sentiments ou volontés des humbles. Même l'introduction du suffrage universel ne garantit pas encore aux gouvernés une influence effective sur les gouvernants. Lorsque les propriétaires de terres ou d'usines, les « féodaux », gardent localement tous les moyens de puissance, les institutions représentatives risquent de servir d'instrument au conservatisme social.

Il n'en va plus ainsi dans les pays développés. La structure sociale des campagnes ne résiste pas à la modernisation des exploitations agricoles. Que les fermiers ou propriétaires, voire les sociétés anonymes, organisent les exploitations avec l'aide de salariés, les liens personnels qui subordonnaient la plupart à quelques-uns tendent à se dénouer. Avec la différenciation des rôles et l'impersonnalité des rapports interindividuels, la procédure électorale cesse de favoriser la manipulation de la masse par les puissants et devient une sorte de défi lancé à ces derniers, divisés en groupes qui tous veulent maintenir l'ordre existant, mais dont chacun tâche de l'emporter sur ses rivaux et de recueillir le plus de suffrages.

Au fur et à mesure que se modernise la société, la dissociation des catégories dirigeantes donne aux procédures électorales une efficacité croissante. Syndicats ouvriers, groupes de pression, intellectuels, idéologues représentent le nombre, les idées, les couches diverses, les revendications contradictoires, ils agissent directement ou non, sur le personnel politique, sur les gouvernants. Les dirigeants de chaque catégorie — dirigeants de partis ou de syndicats — sont obligés, eux aussi, de prêter l'oreille aux doléances et aux exigences de ceux qu'ils représentent. Par le biais du pluralisme social et de la concurrence des partis, la société industrielle se rapproche de l'idéal démocratique. Non que le peuple gouverne ou qu'il ait par lui-même une « volonté générale » toute faite en dehors des échanges incessants entre les individus et les groupes. Mais la libre discussion entre majorité et opposition, entre syndicats ouvriers et groupes de pression, entre les intellectuels et le Pouvoir assure aux gouvernés, sans les soustraire à la loi d'airain de

l'oligarchie, les garanties auxquelles ils peuvent raisonnablement prétendre ; elle ne permet guère à ceux qui gouvernent de méconnaître les désirs profonds des masses.

Dans les pays du tiers-monde, les conditions nécessaires aux méthodes occidentales sont rarement remplies. La compétition par voie électorale entre partis ou personnes, candidats à l'exercice du pouvoir, tantôt favorise le conservatisme des ploutocrates ou des vieilles classes dirigeantes, incapables de moderniser l'économie, tantôt débouche sur une instabilité permanente, voire sur la dissolution de l'unité politique elle-même (chacun des partis représente moins un groupe social qu'une ethnie ou un groupe régional). Le régime de parti unique évite ou semble éviter ces deux écueils. Il est oligarchique, mais aussi modernisateur. Encore doit-il se constituer en parti d'action, imposer la discipline et inspirer la foi aux militants, encadrer les masses et leur communiquer l'impulsion qui émane du Pouvoir. Les conditions nécessaires aux méthodes soviétiques sont, elles aussi, rarement réalisées. L'hostilité à l'Union Soviétique ou à la Chine, la répugnance qu'éprouvent intellectuels ou militants à l'égard des procédés impitoyables du marxisme-léninime détournent maints pays d'Amérique du Sud ou d'Afrique de prendre pour modèle l'Union Soviétique, sans que pour autant le modèle occidental soit adopté. Aussi la plupart des régimes du tiers-monde qui se baptisent eux-mêmes socialistes ou (et) démocratiques, ne sont-ils ni socialistes ni démocratiques, selon le sens que Soviétiques et Occidentaux donnent à ces deux mots.

Ce qui caractérise en effet ces régimes équivoques, c'est qu'ils ne tolèrent pas la dissociation et la discussion caractéristiques de l'Occident et n'atteignent pas non plus à l'unité, temporelle et spirituelle, dont les Soviétiques se vantent, non sans quelque trouble de conscience. La liberté du pluralisme leur est interdite par l'hétérogénéité qui résulte de la coexistence entre secteurs traditionnels et secteurs de vie moderne, par la faiblesse aussi de l'unité nationale. L'unification totalitaire leur est interdite par la résistance des élites anciennes ou nouvelles et par l'absence de techniques modernes de manipulation des masses. Dès lors, les formules intermédiaires revètent des formes diverses, au gré de circonstances multiples. Ici un chef prestigieux, entouré d'une équipe, détient le pouvoir suprême sans supprimer, au-dessous de lui, les rivalités des partis, des religions, des provinces ou des idées ; ailleurs l'armée s'empare de l'État, liquide une monarchie corrompue, partis et parlement, se transforme elle-même en personnel politique et crée un régime

d'oligarchie modernisatrice, autoritaire plutôt que totalitaire, sans idéologie d'État, donc sans unification spirituelle.

Ces indications permettraient d'esquisser une typologie des régimes politiques. Mais ce qui nous importe, c'est l'infrastructure sociale des régimes politiques, la substitution, dans la société industrielle, de hiérarchies multiples à une hiérarchie unique (ou à des hiérarchies peu nombreuses). Les empires historiques comprenaient à la base une masse de travailleurs de la terre — masse sur laquelle était prélevée la plus-value nécessaire à l'entretien des classes supérieures, au sommet, le roi, les nobles, les guerriers et les prêtres. Entre la masse et les élites, marchands et artisans ne devenaient riches le plus souvent qu'en fournissant des marchandises, par leur habileté ou leur commerce, au petit nombre des privilégiés. L'ordre industriel élimine en théorie les prêtres des affaires publiques ; il soumet les guerriers à l'État, c'est-à-dire au pouvoir civil ; les militaires professionnels ne sont plus des aristocrates mais des fonctionnaires. La modernisation dissocie la communauté séculaire des villages, elle ouvre aux talents d'innombrables carrières, de plus en plus spécialisées. Inévitablement, l'État est partagé ou disputé entre les élites anciennes et les élites nouvelles (diplômés des universités, ingénieurs, techniciens, hommes de loi), entre les modernisateurs civils et militaires, entre les intellectuels plus ou moins proches de l'une ou de l'autre des idéologies répandues à travers le monde. Plus la société se modernise et plus se multiplient les chances de promotion offertes aux ambitieux en dehors de la politique. Aussi longtemps que la politique ouvre la voie d'accès presque unique aux fonctions prestigieuses, le despotisme d'un parti unique sans idéologie semblera à l'équipe en place la seule formule, cependant que l'opposition jugera l'assassinat un mode normal de transmission du pouvoir.

L'antinomie de la dissociation pluraliste et de l'unification, partisane et idéologique à la fois, aura-t-elle encore un sens dans vingt ou trente ans ? Au début du siècle prochain, nos querelles seront-elles jugées aussi anachroniques, aussi dérisoires que celles des Montaigus et des Capulets, des Guelfes et des Gibelins ? J'hésite toujours à répondre à de telles interrogations : je crois moins que beaucoup d'autres à la prévisibilité de l'avenir. Partant, si je dois choisir, je n'hésiterai guère : les deux types idéaux d'ordre social qui, de toute évidence, se transformeront au cours des prochaines décennies, représentent deux solutions, contradictoires mais intelligibles en leur contradiction, de problèmes immanents à la société

industrielle.

Écartons immédiatement l'idéologie trop simple par laquelle chacun de ces régimes se justifie lui-même et condamne son rival. Les marxistes-léninistes proclament qu'ils ont éliminé les antagonismes de classes et que le Pouvoir représente le peuple tout entier. Les démocrates de l'Occident répondent qu'eux, et eux seuls, sauvegardent les libertés et que le despotisme totalitaire de parti unique, peut-être utile, sinon nécessaire, durant la phase primaire d'industrialisation, n'aura plus de raison d'être demain, une fois atteinte la phase de la consommation de masses. Chacun des régimes continue à annoncer la mort de l'autre, à supposer qu'il ne la veuille pas.

Les régimes soviétiques sont précaires, sinon artificiels, parce qu'ils tentent de restaurer un pouvoir unitaire, simultanément temporel et spirituel, alors que la sécularisation de la société et de la pensée ne laisse subsister que des propositions scientifiques d'une part (donc limitées à des faits ou à des rapports), des opinions ou des croyances de l'autre. Décréter une idéologie historico-politique vérité d'État, c'est manquer aux principes du rationalisme dont les marxistes-léninistes se réclament. L'État parviendra à imposer par la force, plus ou moins longtemps, le règne de cette idéologie, règne progressivement affaibli par un scepticisme dont la police peut refouler l'expression mais non empêcher la diffusion. De même, sur le plan temporel, le régime n'échappe pas au déchirement d'une contradiction irréductible. Ou bien il respecte sa propre constitution d'inspiration démocratico-libérale et, en ce cas, les factions à l'intérieur du parti ressembleront peu à peu aux partis des démocraties libérales. Ou bien le parti restera soumis à ce que Lénine appelait le centralisme démocratique, en fait l'autorité quasi discrétionnaire de l'équipe dirigeante, seuls les membres du Praesidium et, à la rigueur, du Comité central, participeront à la compétition pour le pouvoir et, en ce cas, la contradiction s'accentuera entre l'idéologie et la réalité, entre la formule démocratique et le despotisme effectif, entre les aspirations des intellectuels et la résolution des hommes de l'appareil de soustraire au libre examen les fondements du régime lui-même (identification du prolétariat et du parti, opposition radicale entre antagonismes de classes et classes non antagonistes). Une société séculière qui proclame la primauté de la science et se réclame de la démocratie ne peut se stabiliser définitivement dans le régime totalitaire d'un parti unique parce que ce régime se met en contradiction avec les idées qu'il invoque.

Les sociétés occidentales, caractérisées par la dissociation des catégories dirigeantes, par le débat permanent, violent moins leurs principes sans pour autant être assurées de leur avenir : elles aussi travaillées non par une contradiction entre la pratique et la formule idéologique qu'elles invoquent, mais par une contradiction interne à leur pratique. Les partis doivent mener le jeu avec le souci de respecter les règles ; l'insatisfaction, source de progrès, ne doit pas recourir à la violence. Entre la résistance des conservateurs et l'impatience des utopistes, les régimes occidentaux ne trouvent jamais de compromis définitif. L'ordre paraît toujours injuste à ceux qui souscrivent à l'idéal égalitaire, quelle que soit l'interprétation donnée (égalité des chances au point de départ, réduction des inégalités socio-économiques). *A fortiori,* l'ordre paraît-il injuste lorsque l'opinion n'a pas choisi entre les diverses interprétations et oscille entre les formules (« à chacun selon son rendement social », « à chacun selon ses besoins », « égalité de chances pour tous »).

La contradiction des régimes soviétiques diffère en nature de celle des régimes occidentaux. La première a une signification morale en même temps que sociale, la deuxième est strictement sociale. Les régimes soviétiques se condamnent eux-mêmes ou, du moins, n'échappent à la condamnation que leurs propres idées portent sur eux-mêmes qu'en se donnant pour provisoires. Après l'édification du socialisme, le parti unique, ayant accompli sa mission historique, disparaîtra à son tour. Les régimes pluralistes de l'Occident avouent leur imperfection : la loi d'airain de l'oligarchie et les exigences techniques ne leur permettent pas plus de réaliser intégralement l'idéal de l'autogouvernement que celui de l'égalité des chances ou des conditions. Moins menacés par leur imperfection que par l'instabilité éventuelle de gouvernements soumis à une critique incessante, par l'inefficacité d'un pouvoir, issu de rivalités partisanes.

La société soviétique, qui impose une hiérarchie bureaucratique à toutes les activités collectives et, finalement, à la société globale elle-même, n'offre-t-elle pas l'image de l'ordre futur ? Les puissants s'efforceront de favoriser la promotion des mieux doués, quelle qu'en soit l'origine sociale, mais ils s'en tiendront à un système de cooptation. La minorité dirigeante justifiera son règne par quelque délégation mystique du prolétariat au parti ou du peuple à l'État. Au besoin, elle obtiendra la confirmation éclatante de cette délégation par des élections soigneusement manipulées, mais elle ne se livrera pas aux aléas de la compétition. Pourquoi ceux qui savent se soumettraient-ils au jugement de ceux qui ne savent pas ? L'idée politique de la démocratie, du

gouvernement issu du peuple, appartient-elle encore à l'univers mental d'une société scientifique ?

D'un côté, les idéalistes reprochent à ceux qui définissent la démocratie par la dissociation des catégories dirigeantes et la compétition des partis de souscrire aux préjugés élitistes. De l'autre, les réalistes, séduits par le rêve ou terrifiés par le cauchemar technocratique, tournent en dérision le rituel électoral et représentatif et suivent, les uns avec orgueil, les autres avec consternation, l'avènement des capacités.

Revenons au présent. A l'heure actuelle et dans l'avenir prévisible de deux ou trois décennies, il n'y a pas d'autre traduction institutionnelle de la démocratie, au sens politique du terme, que la compétition, l'élection et la contestation. Cette traduction laissera subsister l'inégalité de puissance entre individus et l'influence, à maints égards prédominante, des dirigeants (dans les syndicats, les partis, les organisations). Une telle société, sans oligarchie fermée et permanente, agitée par une concurrence et une discussion de tous les instants entre minorités, n'est-elle pas, en dépit des mythologies, souverainement manipulée par une conspiration de « monopolistes » ou de « généraux » ? A coup sûr, les moyens de communication, presse, radio, télévision, que des minorités possèdent ou dirigent, forment et déforment l'opinion publique. Mais la dispersion de ces minorités rivales ne permet à aucune de répandre une représentation du monde trop étrangère à la réalité ou d'imposer une politique qui contredirait les aspirations spontanées de la nation. Entre l'opinion et les maîtres des moyens de communication, l'échange ne permet pas de savoir qui, de ceux-ci ou de celle-là, mène le jeu.

D'un autre côté, l'idée technocratique ne s'applique pas encore à la société présente. En régime soviétique comme en régime occidental, les gouvernants demeurent des amateurs en fait de science, de stratégie ou d'économie. Professionnels, à la rigueur, mais d'une discipline traditionnelle, l'art des relations humaines, l'art de faire carrière dans les partis ou dans l'État. Probablement, les hommes politiques américains réussiraient-ils mal dans les arcanes du Kremlin, parce que la stratégie adaptée à la compétition de style bolchevik ne ressemble guère à celle qui assure le succès au Congrès américain (et inversement). Mais, pour différents qu'ils soient, les gouvernants des deux régimes possèdent avant tout une capacité proprement politique, même si les hommes de formation scientifique sont plus nombreux au

Kremlin qu'au Capitole.

Le moment n'est pas encore venu, à supposer qu'il vienne jamais, où les machines rendraient inutile le jugement humain. Les décisions stratégiques, éclairées par les recherches théoriques, demeurent des décisions aventureuses, prises par des personnes, face à d'autres personnes, en vue d'atteindre certaines fins ou d'accomplir certaines valeurs. Les décisions économiques de l'État comportent une dimension irréductible aux calculs de maximisation ou d'optimisation, elles imposent des sacrifices à certaines couches, des avantages à d'autres. Nulle machine ne détermine rationnellement le volume de ressources qu'il convient de consacrer à l'exploration du cosmos. Nulle machine ne choisit sans risque d'erreur les plus dignes ou les plus capables de commander.

Mais, une fois dissipée l'illusion technocratique, une fois reconnue la nécessité permanente d'un pouvoir proprement politique, contesté et arbitral, exercé par quelques-uns au nom de tous, la. question surgit irrésistiblement : la société où les grandes entreprises utiliseront les ordinateurs comme aujourd'hui elles utilisent les machines-transferts, laissera-t-elle encore aux gouvernants-amateurs une fonction efficace, aux gouvernés l'espoir de comprendre leur sort et d'influer sur lui ?

Les optimistes mettent l'accent sur l'élévation du niveau intellectuel de beaucoup. La société industrielle parvient de moins en moins à donner des emplois aux illettrés. Par intérêt, sinon par humanitarisme, elle s'efforce d'en réduire le nombre. Elle a besoin, même dans les emplois inférieurs, de travailleurs qui ont fréquenté, au moins quelques années, les écoles du deuxième cycle. A mesure que diminue la durée du travail — entrée plus tardive dans la vie professionnelle, réduction de la durée hebdomadaire, âge de la retraite avancé — un plus grand nombre d'hommes ordinaires ont une chance accrue d'études plus poussées. Pourquoi, mieux instruits, les hommes ne prendraient-ils pas conscience du contexte social avec la légitime ambition d'atteindre à la dignité de sujets au lieu de subir passivement un destin forgé par d'autres, bienveillants ou cyniques ?

Nous nous garderons de baptiser utopie cette représentation d'une société dont la complexité deviendrait intelligible à l'homme ordinaire. Mais nous nous refuserons également aux illusions complaisantes. Même dans les pays où le niveau de vie est le plus élevé, où la part du revenu national qui va à la formation des jeunes est la plus forte, la plupart des travailleurs comprennent

malaisément le fonctionnement de leurs entreprises, et la plupart des citoyens ont une compréhension au mieux partielle des problèmes, diplomatiques ou économiques, qui se posent aux gouvernants. Seule une minorité de citoyens prend un intérêt actif aux affaires publiques. La distinction des citoyens actifs et des citoyens passifs, non pas au sens que la Révolution française donnait à cette distinction, celle des électeurs et des non électeurs, mais au sens proprement sociologique, n'a pas disparu, elle ne semble pas sur le point de disparaître.

Quelle proportion d'individus aurait *génétiquement* la capacité d'atteindre au niveau d'intelligence indispensable à la compréhension d'un ordre social, sans cesse transformé par le progrès de la science ? Combien d'individus atteignent à ce niveau et s'y maintiennent au cours de leur existence ? Nul ne peut répondre avec certitude à de telles interrogations. Apparemment, seule une minorité, qui ne dépasse pas 10 à 20 %, doit au hasard génétique des aptitudes qui lui rendent faciles les études même supérieures. Une minorité, victime du même hasard, n'accédera jamais à de telles études. La majorité, 50 à 70 %, moyennement douée, s'élèvera plus ou moins haut selon le milieu familial, selon les chances offertes par la société elle-même. Cette majorité du centre progresse, mais la minorité supérieure progresse encore plus et, probablement, encore plus vite. La société devient plus complexe en même temps que la masse devient plus instruite. Pour l'instant, le premier de ces deux mouvements prend de vitesse le deuxième. La minorité capable de discuter raisonnablement s'élargit, mais l'intervalle entre cette minorité et le reste de la société ne se rétrécit pas.

En revanche, nous n'avons pas encore atteint l'âge où seuls les mathématiciens, les physiciens ou les ingénieurs détiendraient le savoir nécessaire au gouvernement d'une société scientifique. Les grandes décisions, stratégiques ou économiques, peuvent et doivent être prises par des hommes sages, non pas nécessairement par des techniciens. Le président des États-Unis n'a pas besoin de connaître le mécanisme d'une bombe thermo-nucléaire ou d'une calculatrice électronique pour comprendre les règles de la dissuasion ou les avantages respectifs des divers systèmes d'armes. Que la décision d'un seul homme puisse entraîner de telles conséquences fait frissonner l'observateur. Suffirait-il pour le rassurer que la décision fût prise par un technicien ou une technique ?

De même qu'un directeur d'entreprise s'entoure d'experts dont plusieurs

détiennent un savoir ésotérique, intelligible aux seuls spécialistes, celui qui gouverne une nation interroge les experts, écoute leurs conseils. Il ne deviendra jamais un expert dans tous les domaines où il devra intervenir. Homme de culture, non homme de science. Je suis de ceux qui se réjouissent qu'une société dite scientifique ne soit pas gouvernée par des savants.

CHAPITRE III

Racisme et nationalisme

DEPUIS près de deux mille ans, le christianisme reconnaît à chaque personne une âme immortelle. L'idée démocratique accorde à chaque individu la dignité du citoyen et consacre cette citoyenneté par le droit de suffrage et l'égalité devant la loi. La démocratie d'aujourd'hui refuse de se satisfaire de cette égalité formelle, elle s'efforce de réduire les inégalités socio-économiques, de les effacer au point de départ.

Simultanément, la civilisation moderne est pénétrée par l'esprit de compétition, vouée à une organisation hiérarchique. Une entreprise collective à laquelle participent des milliers, des dizaines de milliers d'ouvriers ou d'employés ne va pas sans hiérarchie administrative ou technique. En l'absence d'une transmission héréditaire des positions sociales, comment éviter la compétition ? Il y a normalement plus de candidats aux métiers les plus prestigieux et les mieux rémunérés que de places.

La combinaison des hiérarchie et de la compétition, caractéristique de toutes les sociétés industrielles, comporte des modalités diverses, selon les chances de mobilité ascensionnelle, selon la persistance ou la disparition du respect qu'inspiraient traditionnellement les minorités privilégiées, selon l'allure de la croissance économique qui assure le relèvement du niveau de vie de tous en l'absence de réformes substantielles dans la répartition des revenus. A moins de catastrophes, le progrès technique, condition de la croissance de la productivité, donnera aux pays développés le moyen de diminuer la durée et d'augmenter la rétribution du travail. La plupart des familles auront les moyens de satisfaire les besoins fondamentaux et les enfants des milieux dits populaires une meilleure chance (ou une moins mauvaise) dans la compétition sociale demain qu'aujourd'hui. Mais l'écart intellectuel entre l'élite et la masse ne se rétrécira pas nécessairement ; certains groupes continueront de se sentir exclus des valeurs supérieures par le fait même des activités auxquelles ils se livrent. Le plus grand nombre se sentira impuissant à modifier les décisions

prises par « eux », les « quelques-uns » riches, monopolistes, hommes politiques, minorités stratégiques, parti communiste — que le *common man* imagine confusément lointains, étrangers et tout-puissants. La multiplication des échelons intermédiaires dans la pyramide économico-sociale ne supprime pas la représentation d'une dichotomie « ils » et « nous », ceux qui commandent et ceux qui obéissent, représentation souvent conforme à l'expérience du travailleur dans l'entreprise, vraisemblable aux yeux mêmes du citoyen, face au Léviathan, protecteur et redoutable.

Nous avons jusqu'à présent suivi la dialectique de l'égalité à l'intérieur d'une collectivité politique, établie sur un territoire et soumise à un pouvoir central. Nous avons supposé cette collectivité homogène ou, du moins, nous n'avons pas supposé d'autre hétérogénéité que celle des couches sociales. A partir de cette hypothèse, nous avons estimé probable que la revendication individuelle d'égalité l'emporterait normalement sur la revendication collective. Les diverses couches ne s'opposeraient pas les unes aux autres comme des groupes ennemis, la libération de l'une ayant pour condition une victoire radicale sur une autre.

L'ouvrier d'industrie devient un prolétaire, au sens idéal que Marx donne à ce mot, quand il n'accepte d'autre groupe de référence que le prolétariat, se veut exclusivement prolétaire et ne conçoit d'avenir conforme à ses vœux que par le triomphe du prolétariat, en fait du parti incarnation de ce dernier. Généralisons le cas du prolétariat : les couches sociales qui se jugent traitées injustement conçoivent leur libération sous forme individuelle ou sous forme collective : ou bien la classe entière « libérée » par une révolution, ou bien la classe libérée quand les individus qui la composent aperçoivent des perspectives de promotion pour eux ou leurs enfants et perdent la conscience d'oppression.

Dans les sociétés industrielles de type occidental, l'évolution sociale a comporté à la fois « libération collective » par le suffrage universel, la création et le renforcement de syndicats, et « libération individuelle » par l'élargissement des facilités d'instruction et l'ensemble des lois sociales. La « libération » des couches défavorisées par la voie « individuelle » exige évidemment des mesures « collectives », mais celles-ci n'entraînent pas le renversement du régime établi et n'impliquent pas le recours à la violence.

Considérons maintenant une société *polyethnique,* selon l'expression aujourd'hui courante. Mérite ce qualificatif toute société qui englobe des

groupes différents par la culture, la langue, le passé historique ou la couleur de la peau, groupes plus ou moins conscients de leur singularité, elle-même plus ou moins nettement perçue par la population majoritaire. On appelle couramment *sentiment national* le sentiment d'appartenance à un groupe historique de culture ; les Occidentaux parlent volontiers de *conscience tribale* pour désigner le même sentiment d'appartenance quand il s'agit des Africains et des groupes plus ou moins clairement délimités par l'usage d'une langue. On se sert des adjectifs *racial* et *raciste* quand la différenciation intéresse la couleur de la peau ou quand ceux qui excluent, méprisent ou détestent un groupe affirment l'essentielle altérité ou perversité de celui-ci. Perversité indéracinable si elle dérive du sang. Enfin, le terme vague d'*ethnie* offre désormais le moyen d'éviter tout à la fois les deux termes de *national* et de racial, qui semblent l'un exiger une conscience ou volonté proprement politique, et l'autre supposer une origine biologique.

La même revendication d'égalité qui s'attaque à la stratification socio-professionnelle met en question la *hiérarchie des ethnies*, hiérarchie que l'ethnie située au bas de la hiérarchie appelle *discrimination.* La hiérarchie des ethnies surgit tout aussi spontanément que celle des individus ou des couches socio-professionnelles. De même que, dans une activité donnée, l'opinion établit immédiatement une distinction entre les meilleurs et les moins bons, de même qu'une collectivité confère spontanément une valeur propre à chaque activité professionnelle et met le professeur au-dessus du mécanicien (sans pourtant que toutes les couches sociales s'accordent sur les estimations), de même, à l'intérieur d'une société politique, les ethnies ou nationalités se trouvent rarement mises sur un pied d'égalité. Historiquement, les Wallons occupaient dans la Belgique du XIXe siècle la position supérieure (seul le français était reconnu pour langue officielle), les Britanniques au Canada et les Blancs, protestants, d'origine britannique, de même aux États-Unis.

La revendication *nationale* devient *nationaliste* lorsque l'ethnie, par la voix de ceux qui parlent en son nom, a pour objectif l'indépendance totale, le droit de se constituer en État souverain. Les *problèmes de minorités nationales* concernent des ethnies qui protestent contre les inégalités ou discriminations sans se donner pour but la séparation.

Les revendications nationales, en Europe, se rattachent tout à la fois à l'idéologie démocratique et à la modernisation industrielle. Le même principe au nom duquel l'histoire condamnait la distinction *des ordres* ou *des états*

impliquait logiquement l'égalité des ethnies. Si la voix d'un ouvrier doit peser aussi lourd que celle d'un patron, pourquoi un Flamand vaudrait-il moins qu'un Wallon, ou un Tchèque moins qu'un Autrichien ? L'implication logique ne s'imposa pas plus aisément dans un cas que dans l'autre. L'ethnie socialement supérieure tenait pour légitime sa supériorité et la fondait sur sa nature, son essence ou son passé (ainsi avait fait l'aristocratie menacée au XVIIIe siècle).

La modernisation intéressait les masses elles-mêmes à la revendication nationale. Tant que le plus grand nombre vivait selon la coutume en des communautés villageoises, la langue de l'État et la personne même du souverain importaient moins que la paix civile et la qualité de l'administration. Du jour où l'école s'ouvre à tous, où l'ordre du changement se substitue à un ordre stable, où la promotion devient une ambition normale, personne ne reste indifférent à la nationalité de l'État. Même ceux des individus qui n'ont pas une conscience claire de la politique en tant que telle, de l'unité étatique comme du groupe suprême de référence, éprouvent les conséquences de la nationalité du souverain sur leur destin personnel. Les membres des minorités, traités en inférieurs, ont moins de chances de réussir dans leur carrière privée en même temps qu'ils sont pour ainsi dire exclus de la participation à l'État. A mesure que société et État se rapprochent, inévitablement la revendication nationale, étatique, devient sociale et la revendication sociale devient nationale.

Au dernier tiers du XXe siècle, il faut craindre autant que la lutte de classes, au sens marxiste, les conflits ethniques, tour à tour à prédominance sociale, politique ou raciale.

***

Tout État, même tenu pour nationalement homogène inclut en fait des sous-groupes auxquels l'individu a conscience d'appartenir sans pour autant refuser l'appartenance à la culture nationale et à l'État. L'Allemagne unifiée compte encore des *Länder* dont chacun a son dialecte et ses traditions propres, distinctes des traditions d'autres pays germaniques ; distinctions que les observateurs superficiels jugeront peut-être insignifiantes mais auxquelles les

hommes eux-mêmes demeurent parfois attachés-avec passion. En France, Bretons et Basques ont davantage conscience de leur *ethnie* aujourd'hui qu'il y a un demi-siècle ; les Bretons ont pris conscience en même temps de leur sous-développement et des désavantages de leur situation géographique. Nombre d'entre eux s'efforcent de sauver leur langue, le celte, et en réclament l'enseignement dans les écoles primaires. En Grande-Bretagne, le sentiment national des Gallois ou des Écossais se renforce plutôt qu'il ne décline. Les Jurassiens français protestent contre leur soumission au canton de Berne. A travers toute l'Europe, une réaction, encore timide, se dessine contre l'uniformité culturelle que l'État national impose à la faveur de la centralisation administrative. Ces revendications ethniques, sauf exceptions rares, ne prennent ni une forme violente ni un caractère politique ou racial. Gallois ou Écossais obtiendront probablement toute la mesure d'autonomie administrative ou culturelle qu'ils souhaitent, ils accèdent aux fonctions supérieures de l'État sans avoir d'obstacles à surmonter. Ils acquièrent leur part des postes les plus enviés. Basques et Bretons, lors même qu'ils se tiennent pour traités injustement, privés d'une participation équitable à la richesse collective, ne peuvent rêver d'un État indépendant. C'est à l'intérieur de la France qu'ils situent leurs revendications — ascension sociale, individuelle ou collective, en même temps que sauvegarde de la langue.

A l'autre extrémité, les revendications des Algériens prenaient inévitablement, dans le contexte mondial des années 50, un caractère national. Non que la population algérienne fût homogène ethniquement, par la langue, les coutumes ou même la religion. Mais l'intervalle entre la masse algérienne et la minorité française ne pouvait être comblé par la formule dite d'intégration, en accordant des chances de promotion individuelle, théoriquement égales, aux jeunes Français et aux jeunes Algériens.

En France même, un fils d'ouvrier et un fils de bourgeois ne bénéficient pas de chances égales, mais l'inégalité demeure tolérable et tolérée parce que la langue est commune et que la conscience d'unité nationale a été forgée par les siècles. En Algérie, aucune législation n'aurait pu réduire sensiblement l'inégalité des chances, pour ainsi dire proportionnelle à l'écart socio-culturel entre le groupe privilégié et les groupes défavorisés.

Pour les musulmans d'Algérie, Arabes ou Berbères, musulmans ou convertis, la culture enseignée à l'école française serait restée une culture étrangère. Le système, en un sens démocratique, des examens et concours

consacre les inégalités sociales quand celles-ci dépassent une certaine mesure. Que les Algériens formés par l'enseignement français aient pris la tête du mouvement nationaliste, que les Algériens en voie de devenir français se soient voulus (à quelques exceptions près) les plus algériens, le fait s'explique immédiatement : ils souffraient du statut inférieur dans lequel les maintenait la minorité française, ils avaient tout à gagner à la constitution d'un État dans lequel ils formeraient la minorité dirigeante, d'autant plus favorisés à leur tour qu'ils seraient moins nombreux et que leurs concurrents français auraient disparu.

Une situation de type algérien doit-elle inévitablement aboutir à la formation d'un État indépendant, désormais gouverné par les élites sorties de la masse sous-développée, cependant que les ex-gouvernants, réduits au choix entre l'émigration et un statut de minorité, choisissent presque tous l'émigration ? En Rhodésie, en Afrique du Sud, les Blancs sont convaincus, probablement à juste titre, que le procès démocratique, le suffrage universel, une fois mis en train, donnerait plus ou moins rapidement le pouvoir aux élus de la majorité, c'est-à-dire aux Noirs, convaincus aussi, probablement à juste titre, qu'ils ne pourraient vivre dans un État gouverné par les Noirs et dans lequel ils deviendraient une minorité.

Les Français d'Algérie, acculés à l'alternative de l'égalité individuelle, l'*intégration*, et de l'égalité collective, l'*indépendance*, se sont, au dernier moment, déclarés favorables à l'égalité individuelle, mais dans le cadre d'une « France de Dunkerque à Tamanrasset », dans un cadre où la masse algérienne aurait été minoritaire. Aussi longtemps que les Français d'Algérie voulaient sauvegarder leur domination *dans le cadre algérien*, ils refusaient aux « Arabes » le droit de suffrage, comme le refusent les Blancs de Rhodésie et d'Afrique du Sud. Ces derniers n'ont pas le recours d'une intégration dans un cadre plus large où l'ethnie noire, tenue pour inférieure, resterait une minorité. Ils ont le sentiment, malheureusement juste, de se battre le dos au mur. L'acceptation de l'égalité individuelle des Noirs et des Blancs entraînerait des conséquences que ces derniers ressentiraient comme intolérables. (Je ne juge pas : je constate.)

Entre l'*intégration des ethnies* par l'application honnête de l'égalité juridique et sociale et la *séparation des ethnies* dont l'une, ex-dominante, ne veut ou ne peut se soumettre à la loi de la majorité, dont l'autre, ex-dominée, aspire à la souveraineté étatique, les États, unitaires ou fédéraux, qui englobent des

ethnies distinctes constituent un cas intermédiaire : la Belgique d'une part, le Canada de l'autre.

Le cas belge offre l'exemple d'un renversement progressif de la hiérarchie entre deux communautés linguistiques par le fait de la démocratisation ou de la loi du nombre. Il y a un siècle, la bourgeoisie flamande, largement francisée, ne se servait guère du flamand que pour s'adresser à ceux que l'on appelait « les gens du peuple ». La revendication de l'égalité linguistique, élaborée par des intellectuels a été d'origine et d'essence populaire. Encore aujourd'hui, la plupart des hommes, dans le monde, ne parlent qu'une seule langue. S'ils doivent en apprendre une autre pour faire leurs études, ils sont désavantagés par rapport à ceux dont la langue de culture se confond avec la langue maternelle. Le désir de succès, dans la compétition sociale se conjugue avec l'amour-propre du groupe. L'ethnie flamande a réclamé et obtenu l'égalité pour elle-même, pour sa culture, pour sa langue.

Majoritaire dans le pays, elle n'ignore pas que le français est plus répandu que le flamand, donc plus utile. Dans les régions mixtes, le français tend à l'emporter sur le flamand : d'où la tentative de tracer, une fois pour toutes, la frontière entre les deux communautés linguistiques. D'un côté de la frontière, l'instruction sera, à tout jamais, donnée en flamand, de l'autre en français. La communauté flamande ne veut pas courir le risque d'une diffusion progressive de la langue de l'autre communauté. L'égalité exige que la loi aide le plus faible : la loi paralysera l'attraction d'une langue parlée par quelques dizaines de millions et non par quelques millions de personnes.

A ce point, les Wallons revendiquent à leur tour. Devenus minoritaires dans un État unitaire, ils n'acceptent plus sans réserves la règle majoritaire. Ils exigent que leurs représentants aient une sorte de droit de veto sur les décisions prises par les représentants de l'autre communauté. Ils se révoltent contre l'obligation faite à leurs enfants d'apprendre le flamand, bien que l'obligation faite si longtemps aux jeunes Flamands d'apprendre le français continue de leur paraître naturelle. Illogisme, manquement au principe d'égalité ? A coup sûr, mais, en pratique, attitude intelligible : la connaissance du flamand ne sert à rien au-dehors. Les Wallons souhaitent que leurs enfants apprennent une ou deux langues étrangères, mais pourquoi le flamand alors que l'anglais, l'allemand, l'espagnol ou le russe leur apporteraient davantage ?

Les Canadiens de langue française n'ont jamais été, comme les Wallons, l'ethnie dominante. Abandonnés par leurs dirigeants (l'Église mise à part) au

lendemain du traité de Paris, au nombre de quelque soixante-dix mille en 1763, ils dépassent les cinq millions aujourd'hui au Canada même, concentrés pour la plupart dans la province de Québec, où ils sont largement majoritaires (80 %). Dans le Canada, depuis un siècle, un État fédéral, le Québec jouit d'une large autonomie. La province de Québec a conservé sur son drapeau les fleurs de lys de l'ancienne France. Écoles primaires, écoles secondaires, universités usent de la langue française. Pourtant la revendication dite nationale ou nationaliste n'est pas apaisée pour autant.

Elle se nourrit de griefs multiples. A Ottawa, les Canadiens français n'occupent pas un nombre des postes supérieurs de l'administration fédérale proportionnel à leur pourcentage dans la population totale. Lorsqu'un directeur britannique dans une administration fédérale répondit qu'il embaucherait volontiers des Canadiens français mais qu'il ne trouvait pas de candidats qualifiés parmi eux, cette réponse brutale souleva une tempête d'indignation au Québec. Dans cette province même, les principales entreprises industrielles appartiennent à des capitaux anglais ou américains. Les Canadiens de langue anglaise n'apprenaient pas volontiers le français (ils n'identifiaient même pas toujours la langue parlée par leurs concitoyens au français parlé en France), ils jugent normal, nécessaire que les Canadiens français apprennent l'anglais. Enfin, les Canadiens français ont le sentiment, juste le plus souvent, que les Canadiens de l'autre ethnie les « regardent de haut », ne les traitent pas en égaux. Aussi certains d'entre eux vont-ils jusqu'au bout : Ottawa n'est pas leur capitale, les gouvernants fédéraux leur sont « étrangers ». Les nationalistes ne se sentiront « libérés » que le jour où Québec se constituera en un État pleinement indépendant. Si le Gabon mérite l'indépendance, pourquoi pas le Québec ?

Il ne nous importe pas de savoir quelle sera l'évolution de la province de Québec, province de langue française en une Amérique du Nord qui, jusqu'à la frontière du Mexique, parle anglais, ce qui nous intéresse, c'est le mécanisme de la revendication nationaliste en une société industrielle et démocratique. La communauté minoritaire, tenue pour inférieure pour des raisons historiques (défaite militaire, mode de vie), veut être *reconnue*. Elle peut se satisfaire de l'autonomie (sorte de nationalisme défensif) qui la garantit contre l'assimilation forcée. En une seconde phase, au fur et à mesure qu'elle s'urbanise et se développe (au sens que ce terme de développement a pris à notre époque), elle ne se résigne plus à laisser à des membres de la communauté supérieure la direction de l'État. A l'intérieur de la province où

elle constitue la majorité, elle prend des mesures afin d'imposer la « francisation » des entreprises. Au niveau fédéral, elle demande une part accrue de recettes fiscales et de postes administratifs. Quant au but ultime, les divers groupes le conçoivent différemment. Les intellectuels, les diplômés, les plus sensibles au mépris ou à l'indifférence de leurs concitoyens de langue anglaise, les plus menacés dans la compétition individuelle, vont jusqu'à la revendication de l'indépendance intégrale. Les masses, soucieuses de leur niveau de vie, incapables de prévoir les conséquences économico-sociales de l'indépendance, ne soutiennent pas les extrémistes avec la même ardeur. Ceux des Canadiens qui ont réussi dans le milieu de langue anglaise, qui y sont *personnellement* reconnus, ne voient dans les « indépendantistes » que des trublions, ils se refusent d'abord à les prendre au sérieux pour leur vouer ensuite une hostilité farouche. Les hommes politiques adoptent un « nationalisme modéré » qui, selon les mouvements de l'opinion publique, s'orientera vers la révolution de l'indépendance » ou vers la « réforme de la Constitution ».

Des problèmes comparables de « minorités nationales » et d' « égalité linguistique » se posent ou se poseront en Asie ou en Afrique. Inde et Ceylan ont mené de difficiles négociations à propos de la minorité Tamoul, installée dans ce dernier pays. Les populations dravidiennes du sud de l'Inde n'acceptent pas le hindi comme langue nationale. Des émeutes linguistiques ont éclaté à propos du tracé des frontières entre les divers États de la République fédérale de l'Inde, le rattachement à un État entraînant le caractère officiel d'une langue.

***

Les conflits raciaux ou baptisés tels s'expliquent par un mécanisme analogue, mais il est plus difficile de les apaiser même si, dans l'abstrait, on accepte les thèses des biologistes les plus opposées aux conceptions racistes.

Prenons le cas des États-Unis, le mieux connu, le plus typique : aucune société n'adhère aussi pleinement à l'évangile démocratique de l'égalité humaine, aucune n'a une expérience comparable de la contradiction entre le principe égalitaire et les sentiments spontanés. La population américaine n'est pas ethniquement hétérogène et les différentes ethnies constituent comme les

couches superposées d'une stratification sociale. Les ethnies, arrivées à des dates différentes, se sont intégrées plus ou moins rapidement à la société américaine. L' « intégration » ne signifie pas que les membres d'une ethnie, Irlandais, Italiens, Polonais, Allemands, Juifs, ont perdu toute conscience de leur communauté d'origine (communauté à la fois linguistique, nationale ou religieuse), ils n'ignorent même pas que les membres de telle communauté (les protestants d'origine britannique) se jugent supérieurs et détiennent un pourcentage plus que proportionnel des postes prestigieux. L'intégration d'une ethnie, pour l'essentiel, est accomplie dès le moment où les membres de celle-ci acceptent les règles établies par la société globale ou par l'État.

Les diverses ethnies ont, dans l'ensemble, accepté la compétition individuelle et, grâce au jeu combiné du suffrage universel, du progrès économique et de leur organisation propre de défense et de promotion, elles ont le sentiment d'avoir trouvé leur place. Elles se veulent toutes américaines, toutes loyales à l'*American way of life*, toutes fidèles à la République.

L'hétérogénéité n'a nullement disparu. Les études de sociologie politique et, en particulier, électorale, ont l'immense intérêt, aux États-Unis, de révéler les pressions, souvent contraires, de l'origine ethnique, de l'affiliation religieuse et de la condition sociale sur le vote de chacun. Les chances d'un « protestant britannique blanc » de devenir dirigeant d'une grande société restent évidemment plus grandes que celles d'un « Polonais catholique » ou même d'un « Irlandais catholique ». Mais les voies de promotion se diversifient. Le niveau de vie, même au bas de la hiérarchie, s'élève pour la plupart et continue d'offrir un espoir d'amélioration. Les immigrants de la première génération comparent leur condition aux souvenirs gardés de leur pays d'origine plutôt qu'à la condition des classes supérieures. La deuxième génération a passé par l'école américaine, adopté le credo de sa nouvelle patrie. De chaque ethnie sort une élite qui encadre le grand nombre et lui donne l'espoir de monter à son tour. Les réactions violentes à l'ordre établi ou à la hiérarchie viennent moins des derniers immigrants que des groupes anciennement établis qui jugent leur position ou leurs valeurs menacées par les derniers venus. Le mécanisme d'*intégration* dans le cas des Noirs a été et demeure, en dépit de tout, grippé. L'autre mécanisme d'égalité, à savoir la *séparation*, ne fonctionne pas non plus et a été solennellement condamné par la Cour suprême. Celle-ci avait longtemps interprété la Constitution américaine comme si la *séparation*, dans les écoles par exemple, n'était pas contradictoire avec l'*égalité*. *Égal accès* à des *écoles séparées*, disposant de *moyens égaux*, la formule, à l'intérieur d'un

État, constituait l'équivalent de l'indépendance. La Cour suprême a désormais décidé que l'égalité ne comportait pas d'autre traduction que *l'intégration*, c'est-à-dire la *non-ségrégation.* La séparation, à l'intérieur d'une collectivité unique, réduit l'ethnie, légalement ou effectivement séparée, à une condition d'« intouchable ». Les ethnies s'accommoderaient peut-être de la séparation si elles étaient toutes reconnues, mais elles ne se sentiraient reconnues que le jour où les ethnies majoritaires, jouissant d'un prestige supérieur, ne souhaiteraient plus la séparation.

Les difficultés de cette intégration se confondent d'abord avec celles mêmes que nous avons notées à propos de toutes les ethnies ou même, plus généralement, de tous les groupes défavorisés dans un système de sélection individuelle. Les enfants de l'ethnie ou de la classe dite inférieure ont un handicap à surmonter ; ils ne partent pas sur la même ligne que les autres concurrents. La justice n'exige-t-elle pas que l'on tienne compte de ce handicap, qu'à égalité de réussite on classe en tête le fils d'ouvrier et non pas le fils de bourgeois, le Noir et non le Blanc ? La discrimination en sens contraire de celle qui est couramment pratiquée, discutable en elle-même, a plus de conformité avec certaines idéologies que de chance de réalisation. Malgré tout les porte-parole des Noirs, l'envisagent[1].

La minorité noire, une vingtaine de millions de personnes, est, relativement à la plupart des autres ethnies, « sous-développée » : pourcentage des illettrés, des pauvres plus élevé, pourcentage des diplômés, des individus exerçant des métiers bien rémunérés plus faible que dans les autres ethnies (mexicains ou portoricains mis à part). Ce sous-développement, ici comme ailleurs, tend à s'entretenir lui-même. Les jeunes Noirs fréquentent le plus souvent des écoles de qualité inférieure ; la misère des familles, les « ghettos noirs » des villes du nord créent un milieu qui se perpétue lui-même. Une aide particulière de l'État fédéral devra s'ajouter aux lois qui interdisent discrimination ou ségrégation. L'égalité légale ne suffit pas quand les membres d'une ethnie souffrent de tels désavantages en un système de compétition individuelle.

Supposons que la conjonction de *mesures légales* (extension effectivement universelle du droit de suffrage, suppression des formes les plus visibles de la ségrégation, écoles mixtes, etc.) et de *mesures sociales* (lutte contre les taudis, amélioration des établissements d'instruction, etc.) réduise progressivement l'écart entre le développement de l'ethnie noire et celui des autres ethnies : le but serait-il atteint ou en voie de l'être ? Avouons honnêtement que nous n'en

savons rien.

L'intégration d'une minorité *sociale* parait accomplie le jour où ceux de ses membres qui ont réussi une promotion *individuelle* n'éprouvent pas le sentiment d'avoir trahi leur classe et se définissent, aux yeux des autres, par leur rôle actuel et non par leur origine. De même, l'intégration d'une minorité *nationale* exige que ceux de ses membres qui servent l'État ne soient ni condamnés par les membres de leur propre ethnie, ni tenus en suspicion par les membres de l'ethnie majoritaire. Enfin, l'intégration d'une minorité *raciale*, d'une minorité qui diffère par des traits physiques (couleur de la peau, par exemple), suppose la disparition de ce que les sociologues ou psychologues appellent préjugés : les stéréotypes de mépris, encore courants, la représentation du Noir ou du Juif comme d'un être inférieur, pervers, redoutable ou haïssable. La promotion individuelle devient symbole de la promotion collective dans la mesure où les individus cessent d'être définis par leur appartenance à la race, ou encore dans la mesure où cette appartenance ne les réduit pas à un statut inférieur, où ceux qui les estiment ne les mettent pas à part de leur ethnie (combien de fois un Juif a-t-il entendu un non-juif qui lui voulait du bien, dire, sans même avoir conscience d'être injurieux : « Vous n'êtes pas comme les Juifs »).

Le rapprochement du cas des Noirs et de celui des Juifs, suggère implicitement une interprétation sociologique. Le sociologue, en effet, sera tenté de ne voir entre l'intégration des autres ethnies, italienne, polonaise et ukrainienne, et l'intégrégation des Noirs qu'une différence de degré.

De multiples causes, strictement sociales, contribuent pourtant à rendre le problème autrement difficile. Les noirs sont plus éloignés des classes supérieures que ne l'ont jamais été les autres ethnies européennes. Descendants d'esclaves, ils demeurent marqués par les souvenirs qu'ils ont gardés et que le milieu environnant, lui aussi, a gardés, des conditions dans lesquelles ils sont arrivés en Amérique. Les circonstances économiques favorisent probablement moins la promotion des ethnies sous-développées qu'au siècle dernier et au début de celui-ci. Les élites noires exercent imparfaitement la fonction d'encadrement que les élites des autres ethnies ont exercée. Les diplômés, proportionnellement moins nombreux que dans les autres ethnies, n'en sont pas moins en termes absolus, nombreux : il y a probablement plus de médecins, de juristes, de professeurs, d'hommes ayant reçu un enseignement supérieur parmi les vingt millions de Noirs américains

que parmi tous les Noirs d'Afrique, dix fois plus nombreux. Mais ces promotions individuelles n'ont ni modifié fondamentalement le refus qu'opposent à la déségrégation nombre de Blancs du sud, ni empêché la formation, dans les villes du nord, de quartiers séparés, où la désintégration de la famille livre les jeunes à la misère et les entraîne vers la délinquance. Il n'y a pas de ségrégation légale dans le nord, mais la séparation s'y établit d'elle-même pour des raisons économiques : le prix des terrains et des maisons baisse quand les Noirs s'installent dans le voisinage. Cette baisse de prix symbolise le refus moral de l'intégration.

Ce refus tient-il, par-delà des facteurs d'ordre psycho-social, à des causes d'ordre proprement biologique ? A-t-on le droit d'établir une différence de nature entre les ethnies définies par une langue, une culture ou une tradition, et les ethnies définies par la forme du crâne ou la couleur de la peau ?

Les aptitudes d'ordre intellectuel sont *conditionnées*, non déterminées par le patrimoine génétique. Mais alors que le milieu ne modifie pas la couleur des yeux ou des cheveux, les aptitudes intellectuelles s'épanouissent ou, au contraire, s'étiolent selon le milieu familial et l'influence de l'école. La capacité intellectuelle, telle qu'elle se révèle dans la compétition scolaire et universitaire, résulte du complexe dons génétiques-milieu, sans qu'il soit possible, en un cas concret, de faire la part exacte de celui-ci et de ceux-là. Les succès proportionnellement plus nombreux des enfants des couches supérieures ne prouvent pas que la fréquence des gènes qui conditionnent les aptitudes intellectuelles varie d'une couche sociale à une autre. Les expériences tentées pour établir la thèse de l'égalité génétique — la proportion des sujets à quotient intellectuel supérieur, moyen ou inférieur dans un échantillon choisi au hasard de jeunes Noirs ou de jeunes Blancs — vont plutôt dans le sens de la thèse de l'égalité.

Si l'on considère les vastes ensembles humains que l'on a coutume de baptiser races et de caractériser par les traits physiques (la méthode des mensurations crâniennes est passée de mode, la discrimination par la couleur de la peau n'a guère de signification), le sociologue n'a aucune raison d'attribuer à aucun d'eux une supériorité d'origine génétique sur un autre. Les Blancs ont dominé l'histoire au cours des derniers siècles, ils ont eu l'initiative d'une révolution technique dont la portée ne le cède pas à celle de la révolution néolithique (agriculture et élevage). Cette avance, peut-être en voie d'être comblée par les peuples de couleur, ne prouve pas que les hommes à

peau blanche d'Europe et d'Amérique possèdent en plus grand nombre les gènes des aptitudes intellectuelles nécessaires à la civilisation technique. Selon les cas, l'explication génétique est acceptée aisément ou rejetée avec indignation. Dans les épreuves athlétiques, les Noirs des États-Unis ont remporté le plus de victoires sur les courtes distances ou aux concours de saut. Comme l'opinion n'établit aucune hiérarchie de valeur entre les courses de vitesse et les courses de fond, elle admet à la légère que les Noirs sont mieux *doués* par la nature pour celles-là que pour celles-ci (ce qui n'est d'ailleurs nullement démontré). Quand il s'agit d'aptitudes intellectuelles, le refus du racisme nous incite à rejeter l'hypothèse d'une fréquence inégale selon les groupes sociaux, nationaux ou raciaux : une telle hypothèse semblerait confirmer la thèse de l'inégalité des races humaines.

Cette hypothèse n'est démontrée dans aucun cas, qu'il s'agisse des classes sociales ou des vastes populations caractérisées par des traits physiques. L'expérience historique des créations respectives des Blancs, des Jaunes, des Rouges, la rend improbable. La crainte d'une détérioration du patrimoine génétique — les familles où les gènes favorables aux aptitudes intellectuelles apparaissent le plus souvent se reproduisant moins que les autres — très répandue à la fin du siècle dernier, semble dissipée aujourd'hui, faute de certitude ou par crainte du racisme.

Rien ne permet, en l'état actuel de nos connaissances, d'identifier mélange de races et détérioration génétique. Nombre de biologistes inclinent vers l'opinion opposée. L'urbanisation, la mobilité sociale accrue devraient atténuer la tendance au mariage à l'intérieur de groupes étroits, donc réduire le risque de transmission héréditaire de maladies, dues à des caractères récessifs. Au reste, la plupart des Noirs aux États-Unis ont du « sang blanc » dans les veines et beaucoup de Blancs du « sang noir ».

Admettons toutes ces affirmations des biologistes les plus hostiles au racisme : il n'en résulte pas encore que l'intégration des Noirs doive s'accomplir comme s'est accomplie celle des autres ethnies. L'antisémitisme qui, au premier abord, suggère la parenté de nature entre ethnies historiquement définies et ethnies racialement définies, prête, en vérité, à une interprétation moins optimiste. Les « préjugés sociaux », la fausse science des demi-intellectuels ont transfiguré en prétendue race une communauté, à l'origine religieuse, devenue progressivement par suite de la ségrégation imposée, quasi-société globale (faute de territoire et d'État, une société globale

à laquelle manquait l'expression politique). La folie hitlérienne s'est déchaînée contre les Juifs qui, relativement nombreux en Allemagne (huit cent mille environ), avaient pris depuis un siècle une part éminente à la culture. Il ne nous importe pas de chercher ici quelles circonstances ont réussi à convertir la majorité du peuple allemand à l'antisémitisme. Ce qui nous intéresse, c'est le mécanisme psycho-social par lequel une communauté devient objet de haine.

Les hommes, en tant qu'êtres sociaux, inclinent à la pensée *essentialiste.* Chaque « ethnie », chaque groupe social se fait une représentation globale, un stéréotype, des autres ethnies ou groupes. Inévitablement ce « stéréotype » contient un ensemble de traits flatteurs ou odieux. Quand un groupe, traité de déicide, après avoir longtemps vécu dans des ghettos, sort de son isolement, la population à laquelle il tend à s'intégrer, réagit parfois avec violence. Aux yeux des traditionalistes, il symbolise la civilisation moderne, le déclin des vertus nobles, le culte de l'argent, la mobilité internationale de la fortune mobilière (Georges Bernanos, fidèle aux valeurs d'Ancien Régime, n'a jamais compris le lien entre l'antisémitisme de son maître Drumont, qu'il a jusqu'à la fin de sa vie admiré, et celui de Hitler, qu'il a exécré). Plus tard, il a symbolisé la ploutocratie, la démocratie, le capitalisme, la défaite, la République de Weimar, le socialisme. Les Hitlériens n'ont pas d'autre originalité que la traduction en une philosophie raciste du mode de pensée *essentialiste ;* ils ont fait ensuite accepter par une nation civilisée cette interprétation d'un stéréotype odieux.

Avant 1933, le stéréotype du Juif se perpétuait dans l'inconscient des masses. De multiples groupes socio-professionnels (médecins, avocats, petits commerçants) se croyaient frappés par la concurrence de ces « étrangers ». La défaite, le chômage, l'humiliation créaient une disponibilité à la recherche et à la découverte du bouc émissaire. Les Hitlériens, avec les débris d'une anthropologie vieillie, s'efforcèrent de justifier scientifiquement leur décision d'exclure les Juifs de la collectivité. Quant à la décision de les exterminer, elle semble tout à la fois ressortir à la psychologie pathologique et comporter une sorte de logique macabre : si les Juifs sont effectivement des animaux nuisibles, pourquoi les laisser en vie ?

La pensée raciste me semble le dernier avatar de la pensée *essentialiste*, mais tout stéréotype national va dans le sens de la pensée *essentialiste.* Les adversaires des colonialistes et des antisémites ne se font pas faute, sans même le remarquer, de retourner contre ceux qu'ils condamnent le mode de

pensée caractéristique de ces derniers. Le portrait sartrien de l'antisémite appartient au même genre que le portrait du Juif par l'antisémite. (Bien que le langage reste différent : le *projet* se substitue à la *nature*.) Quand le même Sartre assimile l'exécution des Rosenberg à un meurtre rituel, il pense et il écrit dans le style des antisémites. Tel écrivain français ne fait pas autrement quand il attribue aux « Américains » un âge mental de treize ans.

La pensée *essentialiste* se définit par deux caractères : elle attribue à tous les membres d'un groupe social, ethnique, historique ou racial des traits qui peuvent, en effet, se rencontrer plus ou moins fréquemment, chez les membres de ce groupe ; elle explique ces traits par la nature du groupe et non par la situation sociale ou les conditions de vie. Quand ce groupe est tenu pour bon, les traits favorables passent pour caractéristiques ; quand il est tenu pour mauvais, seuls les traits défavorables passent pour caractéristiques. Les individus exemptés du mépris qui s'adressent à leur communauté deviennent des exceptions, atypiques.

L'*essentialisme* des adversaires du colonialisme, du racisme ou de l'antisémitisme s'arrête à mi-chemin. Les anti-antisémites n'affirment pas que les antisémites sont voués par leur patrimoine génétique ou leur nature héréditaire à cette hostilité dégradante et méprisable, mais ils tendent à présenter tous les colonisateurs, tous les antisémites, tous les Blancs du Sud comme définis *essentiellement* par leur mépris des indigènes, leur haine du Juif, leur volonté de ségrégation. Ils tracent un portrait du colon, de l'antisémite ou du Blanc du Sud aussi cohérent, aussi global que les stéréotypes du Juif, des indigènes ou des Noirs, familiers à leurs modèles. L'antisémite doit être tout entier antisémite, alors qu'il y a tant de modalités de l'antisémitisme et que les jugements défavorables, portés par telle personne sur les Juifs, diffèrent parfois assez peu de jugements semblables portés sur un peuple, un parti politique, un groupe social. Le même écrivain, qui explique, à juste titre, la conduite de l'indigène par sa situation de colonisé, se refuse à expliquer la conduite du colon par une situation que ce dernier, le plus souvent, a trouvée et n'a pas nécessairement voulue en tant que telle.

La persistance des stéréotypes sociaux, le penchant à la pensée *essentialiste* prennent sinon une autre signification, du moins une toute autre force quand l'ethnie se distingue à tout jamais par la couleur de la peau. Les partisans de l'intégration, en privé, ne répugnent peut-être pas moins à des mariages entre blancs et noirs que les tenants de l'opinion contraire. Pour justifier leur

répugnance, les parents ne manquent pas d'arguments raisonnables. « Les choses étant ce qu'elles sont », celle qui aura épousé un Noir verra se fermer les portes devant elle, ses enfants connaîtront de dures épreuves. Que l'on suppose tous les Blancs psychanalysés, délivrés du stéréotype du Noir, doté d'une terrible puissance sexuelle et intellectuellement inférieur, qu'on les imagine même résignés au « mélange des races », je doute que ces conditions, si éloignées de la conjoncture présente, suffisent à garantir l' « intégration », au sens donné à cette expression. Comment rompre le cercle vicieux de la reconnaissance refusée par suite de l'inégal développement de l'ethnie minoritaire, et de l'inégal développement, entretenu par le refus de cette reconnaissance, du mélange refusé à cause des conditions faites aux sangs mêlés, et de la condition faite aux sangs mêlés, à cause du refus du mélange ? Bien que les Noirs, en immense majorité,, veuillent *consciemment* l'intégration et non la séparation, ne veulent-ils pas, en fait, la séparation [2] autant que l'intégration, celle-ci en tant que symbole de l'égalité, celle-là parce que Noirs et Blancs, bien qu'ils parlent la même langue et croient au même Dieu, demeurent différents non par leur patrimoine génétique mais par leur être social ?

Une collectivité, à l'intérieur de laquelle la hiérarchie ne compromet pas la paix civile et l'unité politique a pour fon-dement la primauté d'un groupe de référence : dans les sociétés modernes, c'est l'État lui-même, inséparable de la nation, qui détient cette primauté. Quand les sous-groupes sont trop étrangers les uns aux autres, ils ne parviennent plus à s'unir dans l'adhésion prioritaire au même groupe de référence. Le problème noir aux États-Unis revêt un caractère tragique parce que Noirs et Blancs, en dépit de leur adhésion théorique au même groupe de référence — l'américanisme et ses valeurs — demeurent étrangers les uns aux autres au point qu'ils seraient peut-être tentés de se séparer le jour où ils consentiraient tous deux, moralement, à se joindre[3].

***

L'intellectuel de gauche attribue volontiers aux minorités dirigeantes la responsabilité des attitudes qu'il condamne : racisme, nationalisme. Les études scientifiques aussi bien que l'expérience historique réfutent le mythe des masses toujours innocentes et des élites toujours coupables. La tolérance,

l'acceptation de l'*autre* comme différent et non comme inférieur deviennent plus fréquentes à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale et intellectuelle. Nombre de gouvernants, il est vrai, ont exploité cyniquement les préjugés collectifs, si l'on convient d'appeler préjugé, par exemple, l'antisémitisme : ces « préjugés » n'en existent pas moins. A l'origine, les chefs du parti bolchevik étaient moins antisémites que leurs troupes, même si, plus tard, Staline décima l'*intelligentsia* juive par initiative propre. L'hostilité à l'intégration du « petit colon d'Algérie » ou du « petit Blanc du Sud » aux États-Unis, nul ne l'ignore : c'est le petit qui, le jour où s'efface l'inégalité des ethnies, perd sa seule supériorité.

Peut-être les individus inclinent-ils d'autant plus à l'amour-propre collectif qu'ils ont moins de motifs personnels de fierté. Des millions d'hommes, dans tous les pays, participent, sur un mode à demi onirique, aux vies prestigieuses des grands de ce monde. Jeunes, ils rêvent parfois d'entrer dans le cercle magique. Résignés ou sans ambition, ils s'identifient à la gloire de leurs idoles ou à la grandeur de leur patrie. Quand l'équipe nationale l'emporte sur les stades ou qu'un pays, par l'intermédiaire d'un savant ou d'un écrivain, reçoit le prix Nobel, le succès de quelques-uns devient l'orgueil de beaucoup.

Faut-il conclure que l'obstacle insurmontable à l'égalité c'est, en dernière analyse, la nature même de l'homme social ? La société moderne, essentiellement compétitive, prétend distribuer les rôles en fonction des mérites. En dépit ou à cause de l'idéal égalitaire qu'elle proclame, elle incite les individus et les groupes à se comparer sans cesse les uns aux autres, à se situer plus ou moins haut dans la hiérarchie des valeurs. Comment la jalousie ou les revendications ne résulteraient-elles pas de ces comparaisons incessantes ?

Là où les classes, au sens ancien du terme, perdent leur consistance, où les conditions matérielles de vie deviennent semblables pour une fraction croissante de la population, chacun s'efforce d'accéder à un groupe différencié, à un niveau élevé de la hiérarchie, de donner des preuves visibles de son ascension. La recherche du statut, selon l'expression consacrée, témoigne d'une inquiétude vague, du besoin de trouver au-dehors une sorte d'assurance, la certitude de la réussite.

La recherche du prestige social, à l'intérieur d'une société ethniquement homogène, contredit peut-être logiquement l'idéal de l'égalité : elle constitue pourtant la contrepartie psychosociale, d'autant plus inévitable que le progrès

économique et la mobilité tendent à effacer les distinctions anciennes de classes. Plus les conditions extérieures se ressemblent en une société d'esprit compétitif, plus se multiplient les petits groupes, qui aspirent à la possession, reconnue par les autres, d'un mérite ou d'un bien dont le grand nombre sera privé. Tout le monde ne peut pas faire partie de l'avant-garde, ni fréquenter des princes, ni s'acheter des ancêtres illustres. Le snobisme offre une expression innocente, parfois ridicule, parfois brillante, à la volonté de différenciation, à la volonté de prestige.

Admirons l'ironie de l'histoire. Des aristocrates français, menacés par la bourgeoisie, ont, les premiers, conçu pour se défendre, les théories racistes. Deux siècles plus tard, ces théories ont servi de justification au drame le plus sanglant des temps modernes. Quant à ceux des aristocrates européens qui n'ont pas trouvé de nouveaux motifs de fierté, les voici réduits aux satisfactions du snobisme, qu'ils goûtent eux-mêmes ou dont ils offrent aux autres l'occasion. Le snobisme, dernier avatar du racisme des riches, ou le racisme snobisme des pauvres ?

Peut-être la société jouirait-elle de la paix le jour où la volonté de différenciation et de prestige ne s'exprimerait plus que par le snobisme.

1. L'acceptation de certaines manifestations illégales en est un exemple.

2. Beaucoup de Juifs ont également répondu au refus de reconnaissance par la volonté de séparation : le sionisme en est l'expression. Le mythe de la continuité entre le royaume de David et Israël intervient ensuite.

3. Voir note C à la fin du volume, p. 347.

DEUXIÈME PARTIE

LA DIALECTIQUE DE LA SOCIALISATION

Il est certain que, à tous les degrés de la hiérarchie sociale, le bien-être moyen s'est accru, quoique cet accroissement n'ait peut-être pas toujours eu lieu selon les proportions les plus équitables. Le malaise dont nous souffrons ne vient donc pas de ce que les causes objectives de souffrances ont augmenté en nombre ou en intensité ; il atteste, non pas une plus grande misère économique, mais une alarmante misère morale.

Émile DURKHEIM.

Le Suicide,

Paris, 1960, p. 445.

DANS la première partie de ce livre, nous avons pris l'adjectif *social dans* le sens qu'il a dans la formule courante, le *problème social.* Le socialisme, au siècle dernier, se définissait par la volonté de réformes qui, au-delà de la politique, porteraient sur l'organisation de l'existence collective. Il prétendait éliminer les injustices ou restaurer le *consensus.* Dans cette deuxième partie, nous prendrons l'adjectif social dans le sens que suggèrent les termes de *socialisation* ou de *sociabilité.*

Jusqu'à présent, nous avons pour ainsi dire passé en revue les conflits : *économiques* entre classes, *politiques* entre les minorités dirigeantes et les masses, *politiques* et *économiques* à la fois entre les ethnies, nationalités ou races. Nous avons cru observer une tendance à l'atténuation des conflits dont l'enjeu est strictement économique sans que soit résolue la tension entre l'idéal

égalitaire de la société industrielle et la hiérarchie technique et politique. Simultanément, les inégalités entre groupes ethniques risquent de s'aggraver bien que toutes les couches sociales puissent recevoir leur part de l'enrichissement général.

La tension entre la réalité et l'idéal ne saurait passer pour un phénomène pathologique, elle est l'expression normale d'une civilisation dont les hommes assument seuls la responsabilité et qu'ils prétendent édifier conforme à leur représentation de la justice. L'apaisement des conflits exige, en tout état de cause, l'élévation du niveau de vie, mais la protestation contre les inégalités, individuelles ou collectives, excessives ou injustifiées, demeure le ressort du mouvement historique. Le risque de violence surgit, même dans les pays développés, lorsque le progrès économique s'arrête ou que les opposants mettent en question le régime politique.

Fixant notre attention sur la société globale, nous nous sommes donné, pour ainsi dire, les individus qui la composent déjà formés par et pour elle. Il nous faut, dans les chapitres suivants, considérer les mécanismes de la socialisation.

Ceux-ci demeurent, en première approche, ce qu'ils ont été à travers les âges. L'ordre social dérive de la nature biologique de l'homme, si diverses que soient les expressions sociales de cette nature. A la famille, milieu originel, l'enfant doit ses premières expériences et il en reçoit une empreinte ineffaçable. Même conjugale ou nucléaire, la famille reste un ensemble complexe, déterminé tout à la fois par les relations internes entre parents, entre parents et enfants, entre enfants et par les relations externes avec la communauté de voisinage, avec les autres instances de socialisation, écoles, églises, moyens de communication de masse. Les instruments de la technique moderne ont-ils modifié les mécanismes de socialisation ?

Rien n'indique que celle-ci soit plus contraignante que dans le passé. Les classes sociales ont commencé de faire scandale, non à partir du moment où elles ont existé, mais à partir de moment où *elles n'auraient pas dû exister,* du jour où un idéal qui les condamnait a commencé de se répandre. De même, il n'y a rien de nouveau au fait que les hommes n'existent que socialisés, formés par la culture caractéristique d'une collectivité entre d'autres. Ce qui est nouveau, c'est la perte de certaines illusions : il n'y a pas de personne humaine antérieure ou extérieure au procès de socialisation ; c'est aussi l'ambition de créer des personnes, non des individus interchangeables dans une masse indifférenciée ou des robots au service de bureaucraties monstrueuses. Nul n'a

souligné plus fortement qu'Émile Durkheim les deux aspects de la conscience moderne : la socialisation de la conscience individuelle, l'idéal d'autonomie personnelle, qui définit la civilisation moderne (au moins celle qui demeure fidèle à l'inspiration libérale).

Du même coup apparaît le deuxième thème de notre étude. La civilisation industrielle, disions-nous, comporte un ordre hiérarchique et un idéal égalitaire, elle parvient dans certaines limites à concilier l'un avec l'autre. De même, dirons-nous, la civilisation industrielle soumet les individus à une stricte discipline dans le travail, à l'influence d'une opinion publique diffuse, pesante, insaisissable, en même temps qu'à la pression constante des moyens de communication, et pourtant elle se réclame d'une philosophie de la liberté ou de la personnalité.

Cette problématique, au même titre que celles des classes sociales ou de l'élite, se situe au centre de la philosophie sociale ou de la sociologie depuis un siècle et demi, implicite dans la pensée marxiste, et, en particulier, dans le concept équivoque d'*aliénation* comme dans le concept Durkheimien d'*anomie*. Les critiques de la civilisation moderne craignent tour à tour que l'individu perde sa personnalité dans la masse ou son identité dans la solitude, qu'il se soumette passivement à un ordre étranger ou s'abandonne, faute de discipline intérieure, à toutes les tentations.

Ces craintes semblent contradictoires, mais les sociologues, en même temps critiques de la civilisation moderne, ont tous montré la commune origine de phénomènes apparemment opposés. La division industrielle du travail peut aboutir à une mutilation de chaque individu. Elle risque aussi de soustraire l'individu, rouage d'un mécanisme démesuré, à l'autorité de normes intériorisées.

Les problèmes que nous abordons dans cette deuxième partie se prêtent moins aisément à une délimitation que ceux que nous avons traités dans la première. Lutte de classes, élite et masse, nationalisme et racisme, ces notions apparaissent dans la presse quotidienne. Elles suggèrent les enjeux des batailles politiques, chaque régime comporte une idéologie qui se réfère à ces mots. Notre tâche consistait à trouver le réel au-delà des illusions ou des justifications. Aliénation, masse, anomie, ces concepts n'ont de sens précis que pour les seuls intellectuels, même s'ils désignent des maux qui affectent les hommes du commun. Ils constituent les thèmes d'une critique qui porte moins sur le régime économico-politique que sur le caractère humain de la

civilisation industrielle ; sur la culture plus que sur le statut de propriété ou la gestion des affaires publiques.

Du même coup, notre tâche devient encore plus malaisée. Comment dégager les tendances de la civilisation industrielle en tant que telle, alors que d'une collectivité à une autre les conditions de vie changent, en fonction du milieu naturel comme du passé historique ? Certes, les sociétés acquièrent, au fur et à mesure qu'elles se modernisent, la même infrastructure technique. Mais les aspects sociaux de la civilisation industrielle sont influencés, non déterminés par la seule technique.

Plus souvent encore que dans la partie précédente, nous constaterons la pluralité des tendances et nous nous abstiendrons d'annoncer la victoire ultime de l'une ou de l'autre. Dans les sociétés développées, où la production nationale et les revenus de la plupart des familles augmentent d'année en année, la vie de l'homme ordinaire, divisée entre le travail et le non-travail, semble confortable et tranquille en dehors des périodes de crise ou de guerre. Cette vie a-t-elle un sens dans le travail ? Doit-on craindre l'asservissement de tous à un pouvoir anonyme, l'indifférence de chacun à ce qui dépasse le milieu étroit dans lequel se déroule son existence, ou tout au contraire un souci obsessionnel des autres et de leur opinion ? Termitière ou communauté d'hommes libres, hommes de la masse ou personnalités autonomes ?

Peut-être ces questions ne comportent-elles pas de réponse. La science donne à un nombre croissant d'individus une liberté de choix jadis inconcevable. Qui peut prévoir l'usage que ces individus, que l'humanité elle-même feront de la liberté qu'ils doivent assumer ?

CHAPITRE IV

Famille, école et masse

DANS le deuxième tome de *La Démocratie en Amérique,* Alexis de Tocqueville consacre un chapitre aux effets de l'égalité sur la famille. Voici les idées principales de cette analyse célèbre : « Dans le même temps que le pouvoir échappe à l'aristocratie, on voit disparaître ce qu'il avait d'austère, de conventionnel et de légal dans la puissance paternelle et une sorte d'égalité s'établit autour du foyer domestique. Je ne sais si, à tout prendre, la société perd à ce changement, mais je suis porté à croire que l'individu y gagne. Je pense qu'à mesure que les mœurs et les lois sont plus démocratiques, les rapports du père et du fils deviennent plus intimes et plus doux ; la règle et l'autorité s'y rencontrent moins ; la confiance et l'affection y sont souvent plus grandes et il semble que le lien naturel se resserre, tandis que le lien social se détend... Une révolution analogue modifie les rapports mutuels des enfants... Ce que je viens de dire de l'amour filial ou de la tendresse paternelle doit s'entendre de toutes les passions qui prennent spontanément leur source dans la nature elle-même... La démocratie détend les liens sociaux, mais elle resserre les liens naturels. Elle rapproche les parents dans le même temps qu'elle sépare les citoyens[1]. » L'opposition entre « liens sociaux » et « sentiments naturels » relève d'une philosophie vieillie. Les sentiments *naturels* se manifestent toujours *socialisés* d'une manière ou d'une autre. Avec l'espèce humaine commence une phase originale de l'évolution de la vie. Hommes et sociétés se transforment eux-mêmes grâce à la conservation de l'acquis, sans que ces transformations aient pour origine des mutations génétiques, encore que l'humanité change aussi génétiquement sous l'influence des mutations et de la sélection. L'homme *socialisé* est *naturellement* historique. La famille de l'âge démocratique n'est pas à la famille de l'âge aristocratique comme la nature à la société mais comme un type social à un autre.

Traduites en un autre langage, les idées de Tocqueville n'ont rien perdu de leur actualité. Réduites à l'essentiel, elles se résument en deux propositions :

d'une part la tendance à l'égalité à l'intérieur de la famille, entre le père et les enfants, entre les enfants, d'autre part le renforcement des liens affectifs entre les membres de la famille. Ces deux propositions posent le problème qui nous paraît encore aujourd'hui au cœur de la sociologie de la famille. Celle-ci, en tant qu'institution, a perdu la plupart de ses fonctions. Certains observateurs se hâtent d'en conclure que, vouée au déclin, elle risque à chaque instant de se désintégrer et ils trouvent dans maintes statistiques des arguments en faveur de cette thèse. Mais, créée et maintenue par de libres décisions, la famille, en une civilisation qui prétend mettre au-dessus de tout les droits des individus, ne donne-t-elle pas aux sentiments « une énergie et une douceur qu'ils n'avaient pas [2] ».

***

La plupart des observateurs notent les mêmes traits caractéristiques de la famille dans les secteurs les plus représentatifs de la civilisation moderne, c'est-à-dire dans la bourgeoisie des villes. Normalement conjugale ou nucléaire selon le terme classique, la famille comporte deux générations plutôt que trois, parents et enfants ; la présence des grands-parents semble imputable, le plus souvent, moins aux préférences des uns et des autres qu'à la contrainte économique. L'âge auquel les enfants quittent les parents varie de pays à pays et de couche à couche, si du moins l'internat pendant la durée des études équivaut au départ des enfants. De multiples circonstances déterminent en effet le choix entre l'internat et l'externat scolaire. Il y a un internat de luxe, réservé aux couches supérieures de la société, dans les *public schools* de Grande-Bretagne et des États-Unis. En contrepartie, fils et filles d'ouvriers ou de petits bourgeois habitent le plus souvent avec leurs parents aussi longtemps qu'ils vont à l'école primaire ou même secondaire. En sens contraire, le lieu de résidence des parents, à la campagne ou dans des bourgs, impose parfois, en France par exemple, un internat aux enfants de milieux modestes. En Allemagne, dans les pays anglo-saxons, les étudiants ne vivent presque jamais avec leurs parents alors qu'en France, les étudiants issus de la bourgeoisie, demeurent avec eux.

La famille a de plus en plus rarement une fonction économique. Il subsiste, il est vrai, même dans les pays les plus avancés, des secteurs, agriculture,

commerce, où la cellule familiale ne se sépare pas entièrement de l'unité de production. L'ancienne confusion du lieu de résidence et du lieu de travail n'a pas disparu des campagnes européennes. Il s'agit là, en Europe ou en Amérique du Nord, de survivances ; la mécanisation, le calcul du coût et du rendement gagnent rapidement les exploitations agricoles et commerciales. Cette rationalisation des instruments et de la gestion ne condamne pas l'entreprise personnelle en tant que telle, elle crée la même séparation physique et surtout le même divorce moral entre le métier et la famille, divorce typique de l'existence urbaine.

Dépouillée de sa fonction économique, la famille risque d'être privée aussi de la consécration religieuse ou même sociale. Fondée par les décisions libres de deux personnes, elle existe à titre précaire puisque ces décisions sont révocables. La conception laïque du mariage, d'inspiration individualiste, entraîne la légitimité du divorce. Les conjoints ont le droit de revenir sur une décision qu'ils ont prise. Ils se sont choisis ; ils avouent sans honte qu'ils se sont trompés. Certes, en Occident, l'Église catholique continue d'interdire le divorce et de justifier cette interdiction. Les États, telle l'Italie où l'Église demeure un État dans l'État, ne connaissent pas officiellement le divorce. Ailleurs, la cérémonie au temple ou à l'église demeure coutumière, elle est devenue une affaire privée comme la religion elle-même. L'État admet la dissolution des mariages que l'Église, après les avoir bénis, proclame indissolubles. La législation ne refuse pas les conséquences logiques de la philosophie implicite dans la conscience moderne.

Cette philosophie reste à certains égards contraire à celle des partis européens dits de droite. Ceux-ci se représentaient la société globale à l'image de la famille, comme une hiérarchie naturelle. Le souverain commandait à la manière d'un père et celui-ci, à son tour, figurait, pour la femme et les enfants, un souverain. La société moderne s'organise nécessairement selon une hiérarchie en dépit de son projet égalitaire. Le Japon a démontré en actes que certaines valeurs et certains modèles de conduite propres aux hiérarchies d'origine féodale, n'entravaient pas la modernisation. Famille et société y ont conservé longtemps une structure autoritaire et surtout communautaire, en dépit d'une industrialisation non accompagnée par la démocratisation au sens de Tocqueville. Depuis 1945, le Japon semble touché a son tour par le mouvement égalitaire sans renier pour autant l'héritage de sa culture. En tout cas, dans les pays occidentaux, l'individualisme, condamné par les contre-révolutionnaires, a pénétré la famille, bien loin que celle-ci serve de barrière à

celui-là. Hiérarchie naturelle, continuité à travers les générations, autorité de la tradition, ces traits caractéristiques de l'ordre tel que le concevaient, en Europe, les conservateurs tendent à s'effacer dans la famille après avoir disparu de la société globale. Les doctrinaires qui entouraient le maréchal Pétain à Vichy avaient substitué à la devise *liberté, égalité, fraternité,* la devise *travail, famille, patrie.* Mais la famille dont ils rêvaient ne pouvait pas plus renaître que le travailleur de l'industrie retourner à la terre.

L'idée égalitaire, le principe de la liberté individuelle ébranlent les supériorités que maints auteurs illustres, depuis Aristote jusqu'à Auguste Comte, jugeaient naturelles, celle du sexe masculin, celle de l'âge. Les adolescents, dit-on couramment, ne refusent pas d'écouter les conseils d'un aîné, ils n'obéissent plus au commandement d'un chef. Les femmes revendiquent une égalité *réelle* et non pas seulement *formelle.* De même que les Noirs, aux États-Unis, jugent la séparation incompatible avec l'égalité, de même les femmes n'acceptent plus une division du travail qui les priverait d'une participation, pleine et entière, aux activités professionnelles et civiques. Elles ne consentent plus à être vouées « par nature » aux soins du ménage et des enfants.

Un écrivain français, André Gide, né dans le dernier tiers du siècle dernier, a écrit le mot fameux : « Famille, je vous hais. » Avant 1914, les militants des partis révolutionnaires se déclaraient souvent hostiles au mariage par principe. Ils avaient des *compagnes,* non des *épouses*, comme pour protester contre les coutumes bourgeoises ou pour symboliser le caractère strictement personnel de l'union de deux êtres. Une vieille dame, qui me servait de traductrice à Moscou, me rappelait, avec un sourire indulgent pour ses folies de jeunesse, qu'elle avait refusé, elle aussi, avant la révolution, la cérémonie du mariage. Plus question désormais d'un pareil refus en Union Soviétique ou dans les pays d'Europe orientale : les révolutionnaires se marient, les idéologues chantent les vertus de la famille et dénoncent le divorce, indigne d'un bon communiste.

Ce renversement du pour au contre prête à des commentaires ironiques. Les révolutionnaires au pouvoir restaurent certaines des institutions qu'ils avaient condamnées au temps où ils visaient un seul but, détruire le régime établi. On a souvent cité le mot d'un Bolchevik : « *Leur Westminster.* » Même les œuvres de l'art appartenaient à l'univers exécré. Après la victoire, anarchistes et bâtisseurs, « conquérants » et « Romains », transitoirement unis, se séparent et

les bâtisseurs l'emportent inévitablement. Ils distinguent entre les institutions politico-économiques qu'un parti, maître de l'État, parvient à bouleverser et les institutions qui ont pour origine la nature biologique de l'homme et dont le style singulier, solidaire d'une culture, s'est lentement élaboré au long des siècles.

La famille n'appartient plus aux partis de droite du jour où elle s'imprègne d'esprit démocratique, conformément à la prévision de Tocqueville que nous avons rappelée au début de ce chapitre. Elle ne fonde pas la hiérarchie sociale pas plus qu'elle n'emprunte à cette dernière le principe de sa cohérence. A partir de ces remarques banales se posent les véritables problèmes.

Le premier concerne les faits eux-mêmes. Jusqu'à quel point la tendance égalitaire l'a-t-elle déjà emporté ? La famille, autoritaire et hiérarchique, subsiste encore dans tous les pays, même développés, d'Occident, plus ou moins fréquente selon les pays, les couches sociales, les affiliations religieuses. Plus fréquente dans les campagnes que dans les grandes villes, parmi les catholiques que parmi les protestants. En Allemagne même où elle était demeurée exemplaire dans les couches supérieures de la société, elle a été ébranlée, affaiblie par la guerre.

Les études sociologiques permettent de suivre les transformations mais les analyses, menées par les méthodes classiques des questionnaires ou des interviews, risquent de rester à la surface de ces phénomènes, quotidiens et mystérieux. Les questions posées ne permettent pas une compréhension en profondeur des relations entre mari et femme, entre générations. Voici des exemples des questions-tests, servant à déterminer le type, autoritaire ou démocratique, de la structure familiale : « A mesure que vous preniez de l'âge, quand vous étiez autour de votre seizième année, quelle influence vous souvenez-vous d'avoir eue dans votre famille sur les décisions qui vous concernaient vous-même. » Ou encore : « Vers le même temps si une décision était prise qui ne vous plaisait pas, est-ce que vous vous sentiez libre de vous plaindre, un peu gêné de vous plaindre, ou bien jugiez-vous préférable de ne pas vous plaindre ? » A l'intérieur de types, définis par des réponses à de telles questions, une grande diversité demeure possible[3].

En deuxième lieu, l'idée égalitaire ne comporte pas une expression définie, et une seule, quand il s'agit des relations entre les sexes et les générations, c'est-à-dire de relations entre individus *naturellement* différents, entre titulaires de rôles *inévitablement* autres. Le philosophe espagnol Ortega y

Gasset, dans un de ses derniers livres, se livre à une polémique joyeuse contre *Le Deuxième Sexe,* de Simone de Beauvoir, et n'hésite pas à reprendre, sous une forme à peine modifiée, des thèmes classiques. « ... Parce que, en fait, cette « intraversion » *(inwardness)* que nous découvrons dans le corps féminin et que nous appellerons « femme » se présente elle-même à nous, immédiatement, comme une forme d'humanité inférieure à la forme masculine. Telle est la seconde caractéristique majeure dans l'apparence du « Elle ». En un temps comme le nôtre, alors que nous subissons, encore qu'en une mesure décroissante, le mythe tyrannique de l'égalité, alors que nous observons partout la croyance abusive que les choses sont meilleures lorsqu'elles sont égales, le jugement qui pré-cède ne manquera pas d'irriter bien des lecteurs. Mais l'irritation n'est pas garantie de perspicacité. En présence de la Femme, nous, hommes, devinons immédiatement une créature qui, sur le plan de l' « humanité », occupe une position vitale quelque peu inférieure à la nôtre. Nul autre être ne possède cette double condition — être humain et l'être moins qu'un homme. Cette dualité est la source de la jouissance sans pareille que la femme est pour l'homme mâle. L'obsession égalitaire a suscité récemment une tentative de minimiser un des faits fondamentaux de la destinée humaine, le fait de la dualité sexuelle. » Et un peu plus loin : « Mlle de Beauvoir pense que l'existence « par rapport à un autre » est incompatible avec l'idée de la personne, enracinée dans la « liberté par rapport à soi-même ». Mais il n'est pas évident qu'il doive y avoir incompatibilité entre être libre et exister par rapport à un autre être humain. Après tout, la part de « rapport à la femme », constitutive de l'homme masculin, n'est nullement faible. Mais l'homme masculin se définit de manière prédominante par rapport à son activité professionnelle... »

Ortega y Gasset définit la féminité par une relation au corps différente de celle qui caractérise le sexe masculin ; les femmes sont le sexe faible.

« Cette caractéristique visible de faiblesse est le fondement de l'infériorité de la femme dans la hiérarchie vitale. Mais, simultanément, ce qui ne peut pas ne pas être, cette infériorité est source et origine de la valeur singulière, que la femme possède par rapport à l'homme. Car, en vertu de cette faiblesse, la femme nous rend heureux, elle est heureuse en sentant qu'elle est faible. »

Il s'agit là, bien entendu, d'une idéologie de la féminité, solidaire du contexte social. Mais le philosophe espagnol qui prolongeait la pensée de Dilthey, écrivait aussi que l'homme a une histoire, non une nature. Il aurait

reconnu sans peine que la femme, telle qu'il l'a définie, n'est pas « un produit de la nature » mais une « invention de l'histoire » au même titre que l'art. Cette philosophie va en sens contraire des idées dominantes de notre époque. Elle n'a aucune chance d'être acceptée par toutes les représentantes du deuxième sexe. La philosophie de Simone de Beauvoir pas davantage. A partir de données biologiques que la science n'a pas encore modifiées et de circonstances sociales qui ne cessent de se transformer, les femmes, à l'intérieur de certaines limites sociales, choisiront leur mode d'accomplisssement. Pourquoi souhaiter ou prévoir que toutes les cultures adoptent les mêmes modèles ou reconnaissent la même valeur à tous les modèles ?

Choisissant librement, hommes et femmes ne choisiront pas nécessairement la même sorte d'existence. L'erreur, si souvent commise, consiste à extrapoler certaines tendances et à méconnaître les causes qui agiront peut-être en sens contraire. Il est probable que les barrières, juridiques ou sociales, qui interdisent aux femmes l'accès de certaines professions tendront à s'abaisser. Les femmes toléreront mal d'être exclues, par la loi ou même par les mœurs, de certaines activités. Il n'en suit pas que, dans l'avenir prévisible, toutes les femmes voudront exercer un métier ou que la plupart des professions ou positions, estimées socialement supérieures, cesseront d'être en majorité réservées aux hommes.

Le pourcentage des filles qui veulent faire les mêmes études que les garçons augmente avec la diffusion des valeurs propres à la civilisation moderne, en particulier des valeurs que les sociologues américains appellent d'*achievement :* valeurs liées à la formation intellectuelle, à la compétence, à la capacité de produire ou de créer. De même, le pourcentage des femmes mariées qui travaillent en dehors du foyer est élevé, il le restera, et, au moins au cours des prochaines décennies, il s'élèvera encore. Pourcentage évidemment plus faible durant les années de l'éducation primaire des enfants.

En 1964, aux États-Unis et en Grande-Bretagne, il s'élève à 44 % pour les femmes mariées entre 45 et 54 ans, 31 % pour les femmes entre 25 et 34 ans. La proportion est un peu plus faible aux États-Unis qu'en Grande-Bretagne pour les femmes autour de 40 ans. On prévoit que dans dix ans, vers 1975, les pourcentages auront augmenté de quelques points.

Plus tard, le deuxième salaire sera-t-il désiré avec la même force ? A notre époque, le pouvoir d'achat disponible apparaît à la plupart des ménages

inférieur aux besoins normaux, légitimes. La volonté d'émancipation, parce que l'émancipation reste aujourd'hui encore mise en question, se conjugue avec l'impatience des désirs en avance sur le progrès économique. Ces deux mobiles, en une phase ultérieure, s'affaibliront peut-être.

On hésite également, à propos de « l'éducation des enfants » ou de « l'autonomie des jeunes », à formuler des propositions générales. En certains pays, en Suède par exemple, filles et garçons sont traités exactement de la même manière et bénéficient des mêmes libertés. L'éducation des filles, dans la bourgeoisie européenne ou américaine d'aujourd'hui, semble extraordinairement *libérale*, comparée à ce qu'elle était il y a cent ou même cinquante ans. La *tendance*, ici encore, s'impose avec évidence. Il n'en résulte pas que le modèle nordique marque l'aboutissement inévitable d'une évolution commune à tous les pays de civilisation moderne. Les enfants, au cours de leurs premières années, dans la famille et à l'école, ne seront pas soumis partout à une autorité de même style. Les parents français jugent volontiers les petits Américains mal élevés, les sociologues et ethnologues américains jugent souvent cruelle la discipline qui continue à régner dans la plupart des écoles de France. Peut-être l'autonomie des adolescents, qui s'exprime volontiers dans une idéologie de la jeunesse, a-t-elle des causes profondes dans la structure de la société actuelle. Elle semble moins liée que l'éducation initiale à des traditions de culture, d'autant plus impérieuses qu'elles échappent à la conscience claire. Ici et là, la prudence ordonne de ne méconnaître ni la persistance des diversités entre classes et entre nations ni l'évidence de lois tendancielles.

Nous en venons ainsi au problème décisif. La famille, dépouillée de fonction économique et de consécration sociale, ne garde-t-elle quelque cohérence qu'à la faveur de traditions affaiblies ? Pleinement individualiste et égalitaire, échapperait-elle à la désagrégation ? Aurait-elle perdu son sens humain et son rôle social ? Certains observateurs le suggèrent. Personnellement, j'incline à une opinion contraire.

A coup sûr, la famille de l'âge démocratique, pour reprendre le langage de Tocqueville, d'éthique individualiste comme nous disons aujourd'hui, la famille conjugale née d'un mariage qui le plus souvent, résulte de la seule initiative des conjoints eux-mêmes, connaît en permanence le risque de dissolution. Pour 10.000 couples en 1960, le nombre annuel des divorces en France était de 28, en Allemagne de 34, aux États-Unis de 91[4]. Ces moyennes

nationales dissimulent d'énormes écarts entre les régions : dans la région parisienne, 18 divorces pour 100 mariages, en Lozère (département d'agriculture pauvre) 2. Aux États-Unis, un couple sur cinq est dissous par le divorce. Rien ne prouve que les pays européens rattraperont sur ce terrain « l'avance » américaine. Les taux de divorce ne dépendent pas du seul degré de développement.

Nul n'ignore les conséquences, souvent déplorables pour les enfants, des divorces. La fréquence de ceux-ci, aux États-Unis, en particulier parmi les Noirs, peut passer pour un symptôme d'*anomie*, pour reprendre le concept de Durkheim que nous analyserons ci-dessous. Mais le divorce est aussi le prix à payer pour une conquête, la liberté de choix, la responsabilité remise aux individus eux-mêmes. L'effort ou les sacrifices qu'exige cette œuvre commune, en l'absence d'obligations extérieures, explique le nombre des échecs ou des abandons : ce nombre tient aussi à la grandeur des ambitions.

On attend d'autant plus de l'existence privée que celle-ci diffère plus des autres formes de sociabilité. Dans son métier chacun se sent le plus. « substituable », pour ses proches il demeure le plus « irremplaçable » des êtres. Jamais le contraste n'est apparu aussi brutal entre le style de la vie professionnelle et le style de la vie familiale, entre l'anonymat de l'un et l'intimité de l'autre. Jamais les groupes intermédiaires entre l'une et l'autre n'ont été aussi menacés. Les villages dépérissent. La reconstitution de communautés équivalentes, dans les villes ou les banlieues, thème permanent de discussion, objectif des urbanistes et des planificateurs, demeure toujours en devenir : les relations de voisinage ont perdu leur évidence immédiate, leur richesse affective (amitié ou inimitié, peu importe). C'est dans le foyer domestique que chacun doit trouver une compensation à la rationalité du travail, une communauté dans laquelle il n'a plus le sentiment d'être seul au milieu d'une foule d'êtres solitaires.

Peut-être les jugements contradictoires portés sur la famille dans la société moderne ont-ils là leur origine : la famille est créée par les décisions que les individus doivent prendre et renouveler ; or ces mêmes individus exigent d'elle plus que n'en exigeaient leurs ancêtres.

Tocqueville opposait à la famille démocratique la structure, hiérarchique et autoritaire, de la famille aristocratique ou bourgeoise telle qu'il croyait l'observer. Un historien français Philippe Ariès est remonté plus loin dans le passé, il a suivi la formation de la famille dont la bourgeoisie, entre le peuple

et la noblesse, a créé le modèle. A l'origine de la famille moderne, il aperçoit d'abord et avant tout, au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle le souci des enfants et de leur éducation : « Le soin porté aux enfants inspire des sentiments nouveaux, une affectivité nouvelle que l'iconographie du XVIIe siècle a exprimés avec insistance et bonheur : le sentiment moderne de la famille. Les parents ne se contentent plus de mettre au monde des enfants, d'établir quelques-uns d'entre eux, de se désintéresser des autres. La morale du temps leur impose de donner à tous leurs enfants, et pas seulement à l'aîné, et même à la fin du XVIIe siècle, aux filles une préparation à la vie[5]. » L'enfant a été à la fois bénéficiaire et victime de la préoccupation obsédante des parents : « La famille et l'école ont ensemble retiré l'enfant de la société des adultes. L'école a enfermé une enfance autrefois libre dans un régime disciplinaire de plus en plus strict, qui aboutit au XVIIIe et au XIXe siècle à la claustration totale de l'internat. La solitude de la famille, de l'Église, des moralistes et des administrateurs a privé l'enfant de la liberté dont il jouissait parmi les adultes... Mais cette rigueur traduisait un autre sentiment que l'ancienne indifférence : un amour obsédant qui devait dominer la société à partir du XVIIIe siècle[6]. » La limitation volontaire, consciente des naissances, la force des liens affectifs à l'intérieur de la famille dérivent de cette mentalité nouvelle. « La famille moderne a retiré de la vie commune, non seulement les enfants, mais une grande partie du temps et du souci des adultes. Elle correspond à un besoin d'intimité et aussi d'identité : les membres de la famille sont réunis par les sentiments, l'accoutumance et le genre de vie. Ils répugnent aux promiscuités imposées par l'ancienne sociabilité. On conçoit que cette emprise morale de la famille ait été à l'origine un phénomène bourgeois : la grande noblesse et le peuple, aux deux extrémités de l'échelle sociale, ont conservé plus longtemps la traditionnelle bienséance, et sont demeurés plus indifférents à la pression du voisinage. Les classes populaires ont maintenu presque jusqu'à nos jours le goût du coude à coude[7]. »

Le même historien met en liaison le sentiment de famille et le sentiment de classe. Il fut un temps, rappelle-t-il, où l'extrême diversité de conditions était acceptée sans protestations et sans répugnance. « Un homme ou une femme de qualité n'éprouvaient aucune gêne à visiter dans leurs somptueux habits les misérables des prisons, des hôpitaux ou des rues, presque nus sous leur haillons. La juxtaposition de ces extrêmes ne gênait pas plus les uns qu'elle n'humiliait les autres[8]. » Mais il vint une époque où « la bourgeoisie n'a plus

supporté la pression de la multitude ni le contact du peuple. Elle a fait sécession : elle s'est retirée de la vaste société polymorphe pour s'organiser à part, en milieu homogène, parmi ses familles closes, dans des logements prévus pour l'intimité, dans des quartiers neufs, gardés de toute contamination populaire. La juxtaposition des inégalités, jadis naturelles, lui devenait intolérable : la répugnance du riche a précédé la honte du pauvre... La nouvelle société assurait à chaque genre de vie un espace réservé où il était entendu que les caractères dominants devaient être respectés, qu'il fallait ressembler à un modèle conventionnel, à un type idéal et ne jamais s'en éloigner, sous peine d'excommunication ». A certains égards une telle description, probablement influencée par les caractères singuliers de la culture française, vaut encore pour les sociétés modernes. La séparation spatiale des couches sociales définies par un certain genre de vie, le rassemblement dans les mêmes quartiers de familles de statut semblable, chacune repliée sur elle-même, qui ne les a observés à Jérusalem dans l'État d'Israël comme à Paris ou à New York. La ségrégation des Noirs dans les villes du nord des États-Unis représente la forme extrême de cette ségrégation sociale qui, depuis le XVIIe siècle en Europe, accompagne le développement de la société moderne et s'épanouit au siècle dernier.

A notre époque, l'observateur peut encore observer le mélange ancien des conditions dans certains quartiers des villes du tiers-monde, ailleurs les formes typiquement bourgeoises de la ségrégation du XIXe siècle, les formes actuelles de cette ségrégation, atténuées par le gonflement des couches de la bourgeoisie petite ou moyenne. Mais le progrès économique n'a nullement supprimé le découpage de l'espace urbain selon les lignes de séparation entre les couches sociales. A certains égards il l'a peut-être même rendu plus net encore, il a diminué l'importance relative des milieux dits populaires qui maintenaient la tradition du coude à coude. A mesure que les revenus de tous s'élèvent, de nouvelles familles adoptent à leur tour le modèle bourgeois. Le souci de statut n'est nulle part aussi répandu et aussi obsédant qu'aux États-Unis parce que la majorité des familles accède à la condition bourgeoise et que l'absence d'un passé d'ancien régime n'a pas donné aux distinctions sociales la consistance visible qu'elles ont pu avoir dans l'Europe du siècle dernier et qu'elles y conservent parfois encore aujourd'hui.

Ceux qui déplorent la désagrégation de la famille ne voient qu'une partie de la vérité et une partie étroite. Certes, les adolescents jouissent d'une large

autonomie avant même de gagner leur vie : ils choisissent leur conjoint et les filles, à leur tour, bénéficient de cette libération. Moins la famille apparaît comme une institution ou un être collectif qui dure à travers les générations, plus elle est fragile. Mais elle gagne souvent en cohérence affective ce qu'elle perd en stabilité. Plus que jamais, pour reprendre l'antithèse fameuse de Tönnies, elle est une communauté *(Gemeinschaft)* qui survit en une civilisation que domine l'esprit de société *(Gesellschaft)*. Plus que jamais le modèle bourgeois demeure impératif et tend à se répandre : goût de l'intimité, souci de l'éducation des enfants, sentiment des distinctions sociales (qui s'expriment par la recherche du statut plus que par une conscience de classe).

Nous avons, dans le premier chapitre, étudié l'inégalité devant l'instruction, moment de la dialectique de l'égalité. Cette inégalité tire son origine de la continuité familiale, du lien entre sentiment de la famille et sentiment de classe. En France, écrit le même historien, les écoles de charité du XVIIe siècle « fondées pour les pauvres attirèrent autant les enfants des riches [9] ». A partir du XVIIIe siècle, les familles bourgeoises retirent leurs enfants de ce qui deviendra un enseignement primaire et populaire. La ségrégation scolaire accentue la ségrégation sociale ou spatiale. Ni l'une ni l'autre ne sont encore surmontées. C'est la famille qui transmet les normes explicites et implicites d'une couche sociale autant que d'une nation. Alors que les doctrinaires de la tradition craignent la désagrégation de la famille, les doctrinaires de l'égalité pourraient voir dans la survivance de la famille l'obstacle insurmontable à « l'égalité au point de départ ». La sélection scolaire, telle qu'elle est couramment pratiquée, demeure partiellement une sélection sociale.

La France, comme la Grande-Bretagne ou l'Allemagne, connaît actuellement une mutation sociale qui a été baptisée « explosion scolaire ». En France le nombre des élèves de l'enseignement du second degré s'élevait à 100.000 en 1850, à 200.000 en 1910. Il a doublé en soixante ans, le volume de la population totale étant presque stationnaire. Vingt-cinq ans plus tard, il n'atteignait que 350.000, mais en 1951, il atteignait 1.204.000, soit un triplement environ en quinze ans. Dix ans plus tard, il avait plus que doublé (2.524.000). On estime qu'en 1970, il aura de nouveau presque doublé (4.650.000).

Les chiffres relatifs au personnel de l'enseignement supérieur, offrent la même leçon. Les enseignants avaient doublé de nombre en un siècle, de 1840 à 1951. Leur nombre a doublé ensuite en neuf ans (de 1951 à 1960), puis une

troisième fois en trois ans de 1960 à 1963. En 1946, il n'était encore que de 2.707, il a dépassé 15.000 en 1963, il atteindra 50.000 environ en 1985. En 1912, il y avait moins de 1 % de bacheliers par génération. Il y en a aujourd'hui 15 %. On prévoit pour 1985 une proportion de 30 %[10]. Sur 100 Français âgés de dix-sept ans, 28 vont à l'école en 1960, 40 environ iront en 1970.

Les problèmes que pose aux écoles secondaires et à l'université cet afflux d'élèves ou d'étudiants ne nous retiendront pas. En revanche, le rapport entre les qualifications données aux jeunes et les métiers qu'ils auront à exercer, encore mal exploré, intéresse la stabilité, l'organisation de la société tout entière. Le temps n'est plus où les bourgeois, tels que les décrivait la littérature, voyaient dans tous les enfants de familles pauvres qui, grâce à leurs dons, menaient à bien leurs études, des révolutionnaires en herbe. Les hommes de droite comme les hommes de gauche ont admis après l'école primaire universelle les lycées ou collèges pour tous et, en théorie, l'accès à l'université des meilleurs élèves du second degré, quelle qu'en soit l'origine sociale.

Les pays d'Europe occidentale, France, Italie, Allemagne, Grande-Bretagne, souffrent pour l'instant plutôt d'une insuffisance de cadres moyens ou supérieurs. Ils pourraient employer plus de licenciés, de docteurs, de M.A. ou de Ph.D. qu'ils n'en ont. Ceux qui ont obtenu un grade universitaire ne représentent aujourd'hui encore que 2 % de la population totale en France. Le pourcentage s'élèvera à 8 % en 1985, d'après les prévisions actuelles. Probablement des diplômés devront-ils demain occuper des emplois qu'ils jugent aujourd'hui indignes d'eux.

Il est difficile, en l'état actuel de nos connaissances, d'aller au-delà de ces propositions vagues. Comment prévoir exactement à quelques dizaines d'années d'échéance, la répartition, de la main-d'œuvre entre les différents métiers, la formation nécessaire à chacun de ceux-ci ? Peut-être l'instruction sera-t-elle considérée de plus en plus comme une richesse, en tout état de cause acquise, comme la condition de l'accomplissement personnel, même si la profession semble à celui qui l'exerce ne pas exiger tant de savoir. On peut au moins concevoir que beaucoup d'hommes apprennent pour apprendre, non pour décrocher un parchemin ou dans l'espoir d'un emploi mieux rémunéré.

Pour l'instant, l'ordre social demeure plus prosaïque. La carrière de l'individu semble et semblera de plus en plus déterminée par la formation

intellectuelle reçue au cours de la première partie de l'existence. Si le statut social dépend des diplômes et que les succès scolaires subissent l'influence du milieu familial, celui-ci garderait, en une société apparemment mobile, de vocation intellectuelle, une importance que d'aucuns inclinent à lui dénier. Sans que les données autorisent des affirmations catégoriques, il me paraît probable que la solidarité entre socialisation par la famille et socialisation par l'école (en incluant dans ce terme l'Université aussi bien que l'école primaire) se maintiendra dans l'avenir prévisible.

En France ou en Grande-Bretagne, une sorte de ségrégation scolaire de fait intervenait très tôt (entre dix et douze ans). Seul un petit nombre d'enfants d'ouvriers ou de paysans entraient dans des établissements qui leur donnaient une chance sérieuse de parvenir finalement jusqu'à l'Université. La gratuité de l'enseignement du second degré, en France, n'a guère contribué à ce que l'on appelle « démocratisation », c'est-à-dire l'accroissement du pourcentage des jeunes, issus des couches ouvrières et paysannes, recevant une instruction classique et entrant à l'Université. La véritable révolution implique la prise de conscience, par les parents eux-mêmes, de l'importance des études pour l'avenir de leurs enfants. Elle date en France de moins de vingt ans et il est trop tôt encore pour en observer les effets.

Malgré tout, les chiffres français, qui concernent l'origine sociale des étudiants, n'en gardent pas moins une signification profonde. Ils ne diffèrent pas substantiellement des chiffres anglais ou allemands. En 1961-1962, pour 1.000 personnes actives, le nombre des étudiants est de 1,4 dans la catégorie des salariés agricoles, 1,9 dans celle des ouvriers, 1,7 dans celle du personnel de service, 3,9 dans celle des agriculteurs, 6,8 dans celle des employés, 18 dans celle des industriels, artisans, commerçants, 25,4 dans celle des cadres moyens, 79,3 dans celle des professions libérales, 106 dans celle des chefs d'industrie. La probabilité d'accès à l'enseignement supérieur pour cent enfants nés vingt ans auparavant est de 0,7 % pour les salariés agricoles, 1,4 pour les ouvriers, 2,4 pour le personnel de service, 3,9 pour les agriculteurs, 9,5 pour les employés, 29,6 pour les petits patrons, 58,5 pour les professions libérales et cadres supérieurs. Salariés agricoles, ouvriers, personnel de service, agriculteurs représentent ensemble environ 60 % de la population, ils fournissent environ 12 % des étudiants. Professions libérales, cadres supérieurs et chefs d'industrie qui représentent environ 5 % de la main-d'œuvre totale, fournissent près du tiers des étudiants. Si l'on ajoute à ces deux catégories celle des cadres moyens, environ 50 % des étudiants viennent de

moins de 10 % (environ 8 %) de la population.

Les causes de « cette inégalité devant l'instruction » semblent essentiellement les mêmes dans tous les pays, bien qu'elles agissent avec une force inégale. Causes *institutionnelles* d'abord. En France, la qualité des établissements du second degré, en grande majorité étatiques, varie selon l'importance de l'agglomération. Le collège d'une petite ville ne vaut pas un grand lycée parisien ; ouvriers, artisans et paysans envoient spontanément leurs enfants vers un lycée technique ou vers un collège d'enseignement général d'où sortent peu d'étudiants. En Angleterre, l'examen d'entrée en *grammar school* détermine la carrière scolaire de la plupart des enfants. Réussites et échecs dépendent du milieu familial en même temps que des aptitudes. Les méthodes pédagogiques et les modes de sélection (examens et concours) conjuguent leurs effets avec celles des causes institutionnelles. Les enseignants n'ont pas toujours conscience de s'adresser à des enfants qui vivent dans un contexte de culture très éloigné de celui de l'école et de leurs maîtres. Plus les examens mesurent les connaissances, surtout les connaissances comme la maîtrise de la langue, que l'on absorbe presque inconsciemment, au cours de l'existence quotidienne, plus ils confondent aptitudes individuelles et socialisation familiale. Des causes sociales ou financières s'ajoutent aux causes institutionnelles et pédagogiques. Les enquêtes américaines ont montré qu'à égalité de réussite scolaire, la proportion de jeunes qui vont vers les meilleurs établissements du second degré ou, en une phase ultérieure, entrent à l'Université, varie selon le niveau social et les moyens financiers des parents.

Ces trois sortes de causes agissent puissamment. Certaines réformes, sans les éliminer, en atténueraient l'effet. La qualité inégale des établissements du premier ou du second degré est inévitable, mais non la ségrégation précoce qu'impliquent les *grammar schools* anglaises. Les modes de sélection, dérivés de la tradition, pourraient être complétés ou rectifiés par des examens de type tout autre, qui permettraient une meilleure ou moins mauvaise discrimination entre les aptitudes originelles et les capacités, telles qu'elles apparaissent sous l'influence de la socialisation familiale et de l'école. Cela dit, comment la réussite scolaire échapperait-elle à l'influence de la famille ? Nombre des frères et sœurs, conditions de logement, transmission de la culture par les parents eux-mêmes, importance plus ou moins grande attachée par les enfants à leurs études en fonction des valeurs admises par le milieu : la socialisation familiale demeurera, aussi loin que le regard s'étend, le facteur principal qui,

avec les aptitudes congénitales, détermine la carrière, scolaire et universitaire, des jeunes.

L'inégalité devant l'instruction dont témoignent les statistiques françaises ou européennes dépasse largement l'inégalité irréductible qu'implique la continuité familiale. Il n'en reste pas moins que, d'après des statistiques vraisemblables, 50 % environ des étudiants sont issus de moins de 20 % de la population, en Union Soviétique.

Aux États-Unis également, les statistiques, si imparfaites soient-elles, mettent en lumière le même phénomène d'inégalité devant l'instruction, encore que celui-ci prenne un caractère à certains égards différent. Tout d'abord, le changement que nous avons illustré par des chiffres relatifs à la France — prolongation de la scolarité, augmentation du pourcentage de scolarité de chaque classe d'âge — a commencé plus tôt aux États-Unis et il est plus accentué qu'en Europe. En 1900, environ 6,4 % de jeunes âgés de dix-sept ans terminaient leur *high school* et en obtenaient le diplôme. En 1039-1940, ce pourcentage s'élevait à 50 %, en 1960 à 65 %, en 1970 il s'élèvera à 70 %. De même, le pourcentage de jeunes, âgés de dix-huit à vingt et un ans, inscrits dans des institutions d'enseignement supérieur (ou *colleges*), est passé de 4,0 % en 1900 à 15 % en 1960 et à environ 35 % en 1965. En 1960, 17 % de chaque classe d'âge obtenait un B.A. contre 7 % en 1938 et 22 % en 1910, 34 un M.A. contre 9 et 1,5, enfin 4,3 un Ph. D. contre 1,3 et 0,2[11]. De toute évidence, les enfants des couches populaires ont aujourd'hui des chances largement accrues de poursuivre leurs études jusqu'à l'Université.

L'inégalité n'en subsiste pas moins. Elle résulte d'abord de l'extrême diversité des établissements secondaires ou supérieurs, qu'il s'agisse de la qualité des études ou du prestige social du diplôme obtenu. Une certaine corrélation, moins forte qu'en Europe, apparaît également entre origine sociale des enfants et réussite scolaire. Les statistiques globales, approximatives et incertaines, donnent une idée des ordres de grandeur. Pour 100 garçons de la classe supérieure ou moyenne supérieure, 85 en 1960 s'inscrivent dans un *college,* pour 100 filles, le pourcentage est de 75. Ces deux chiffres tombent à 60 et 38 pour la classe moyenne-inférieure, à 38 et 18 pour la classe inférieure-supérieure, 6 et 2 pour la classe inférieure-inférieure. Mais le pourcentage, pour la classe moyenne-inférieure, était de 20 en 1940 (sans distinction entre garçons et filles) contre 60 et 38 aujourd'hui. Si l'on admet la validité de la mesure des aptitudes par les méthodes couramment employées,

les statistiques les plus révélatrices mettent en relation aptitudes et scolarité. Divisons la population des jeunes en quatre quarts selon les aptitudes intellectuelles. La classe supérieure et moyenne-supérieure fournirait 20 % du quart des mieux doués, la classe moyenne-inférieure 40 % la classe inférieure-supérieure et inférieure-inférieure 40 %. Tous ceux qui appartiennent au premier groupe, autrement dit qui sont favorisés par le milieu social, termineraient la *high* school, 2 seulement sur 20 n'entreraient pas au *college*, 3 sur 20 ne termineraient pas le *college*. Finalement 15 sur 20 iraient jusqu'au bout des quatre années d'enseignement supérieur. Les 40 du deuxième groupe se trouveraient 19 au terme des quatre années de l'enseignement supérieur, les 40 du troisième groupe II[12].

La formule de l'égalité devant l'instruction, c'est-à-dire la substitution du pur hasard génétique à la combinaison du hasard génétique et du hasard social, reste une abstraction et non pas un idéal. Nul n'a encore proposé de soustraire les enfants à leurs parents pour garantir l'égalité au point de départ. Aussi bien faudrait-il les soustraire dès le jour de la naissance puisque les premières années — les psychanalystes nous l'ont appris — marquent à tout jamais le destin psychique de chacun.

Personne ne connaît le pourcentage des individus, en une population donnée, capables d'atteindre, sans efforts exceptionnels, le niveau du baccalauréat, de la licence ou du doctorat (aux États-Unis, *high school* B.A., M.A., Ph.D.). Nul ne connaît davantage la part de ses ressources que chacune des collectivités nationales consacrera à la formation des jeunes. La sévérité de la sélection s'accordera avec le volume des ressources disponibles, comme le font dès aujourd'hui Union Soviétique et Japon. En ce dernier pays, il y a trois fois plus de candidats à l'Université que de places. Pour une place dans chacune des trois grandes universités (Tokyo, Kyoto, Hitotsubashi), il y a plusieurs dizaines de candidats.

Il ne nous importe pas de prévoir jusqu'où ira dans cinquante ou cent ans le mouvement qui tend tout à la fois à une plus grande homogénéité des couches sociales, à des facilités accrues d'instruction pour tous, par suite à un moindre écart entre la part des catégories socio-professionnelles dans la population totale et la part de ces mêmes catégories dans la population estudiantine. Cet écart nous intéresse dans la mesure où il confirme l'hétérogénéité de la société moderne que beaucoup d'observateurs, frappés par maints changements économiques, ont tendance à oublier.

Une société moderne, même ethniquement homogène, demeure socialement hétérogène. De cette hétérogénéité découle l'inégalité devant l'instruction ; celle-ci est l'expression de celle-là puisque les chances scolaires ne se rapprocheraient de l'égalité qu'à la condition que la socialisation familiale ne créât pas entre les enfants des distinctions non imputables aux aptitudes inscrites dans le patrimoine génétique. Les inégalités individuelles d'aptitudes ne prêtent pas au doute, les inégalités de réussites marquent une corrélation trop forte avec les déterminants sociaux pour n'être pas au moins partiellement l'effet de la socialisation familiale.

Cette hétérogénéité, inséparable de la socialisation familiale, n'apparaît pas phénomène transitoire. Les enfants seront toujours avantagés ou désavantagés par la marque laissée sur eux par les expériences de leurs premières années. Certes, ces expériences ne sont pas toutes déterminées par le métier ou la couche sociale des parents. Les familles les plus riches créent parfois un milieu névrotique. Mais la couche sociale demeure, en dehors de toutes difficultés financières, un facteur important de réussite ou d'échec, scolaire ou universitaire.

S'il en est ainsi, la société moderne n'obéit pas à une tendance unique, vers des conditions de vie plus semblables, vers une mobilité accrue, vers une égalité au point de départ. Deux tendances contraires se manifestent simultanément : l'une vers une réduction des inégalités économiques, vers des chances accrues d'instruction pour tous, vers une prise de conscience, par tous les parents, de la nécessité d'une formation intellectuelle, vers l'élargissement de l'horizon social des familles populaires. Mais, en sens contraire, la socialisation familiale continuera de marquer chaque individu. La compétition sera ouverte à un nombre accru d'enfants ; or les parents appartenant à des couches sociales élevées encourageront encore plus leurs enfants à prendre au sérieux leurs études afin d'éviter qu'ils ne tombent à un niveau inférieur de la hiérarchie.

Ces deux tendances antinomiques avaient été dès longtemps pressenties par les philosophes de l'histoire. Une société dominée par l'esprit scientifique a besoin d'une certaine mobilité, non d'une mobilité poussée aussi loin que possible. Elle doit assurer au plus grand nombre une formation intellectuelle réservée à une minorité dans les sociétés traditionnelles ; ce niveau sera atteint désormais à seize ou dix-huit ans au lieu de quatorze. Cette même société a tout intérêt à ne pas laisser se perdre les individus exceptionnellement doués,

de toute origine sociale, mais, au-delà de ces deux nécessités, peu importe d'où viennent ceux qui accèdent à l'Université sans gravir les échelons les plus élevés du savoir ou de la hiérarchie sociale. L'effort des familles de bourgeoisie moyenne ou supérieure pour éviter le déclassement de leurs enfants, les avantages dont jouissent ces derniers, contredisent peut-être l'idée abstraite de la justice mais elles résultent du fonctionnement spontané des mécanismes sociaux. En bref, socialisation par la famille et socialisation par l'école resteraient solidaires et l'hétérogénéité des couches sociales, en ce qui concerne la formation intellectuelle ou la culture, se maintiendrait.

***

On pourrait objecter que nous avons négligé deux autres facteurs de socialisation qui remettent en question les résultats des analyses précédentes : à l'école, ce ne sont pas seulement les études ou les relations avec le maître qui imposent à la conscience individuelle des normes ou des modèles de conduite, ce sont aussi les relations des élèves entre eux. Autour de la famille, les relations avec les membres du même groupe d'âge peuvent revêtir la même importance que les relations avec les parents. D'autre part, les moyens modernes de communication, radio ou télévision, pénètrent tous les foyers : comment les jeunes échapperaient à l'influence des messages, issus de la société globale et présents à chaque instant de la vie quotidienne ?

Pour chaque enfant, la socialisation par les camarades fait partie intégrante de la socialisation par l'école et, en chaque institution, une dialectique subtile s'établit entre le rapport maître-élève et le rapport des élèves entre eux. Le style du premier contribue à déterminer le style du dernier.

Les études sociologiques, en particulier celles qui ont été menées par des sociologues de tendance ethnologique, ne laissent aucun doute sur l'extrême diversité des méthodes pédagogiques employées selon les pays et, parfois à l'intérieur des mêmes pays, selon les institutions. Peut-être, si l'on prend une vue d'ensemble, dira-t-on que la *tendance libérale* s'impose progressivement. Par tendance libérale, je désigne de multiples phénomènes : prise de conscience, par les enseignants, du caractère propre aux enfants des différents âges, effort pour tenir compte des besoins spécifiques des jeunes, pour rendre aussi intelligible que possible la discipline, pour dissiper la confusion entre le

sur-moi et le maître, parfois même pour inciter les élèves, dès la dixième ou la onzième année, à s'organiser eux-mêmes et à créer pour ainsi dire leur propre société. Mais si l'apprentissage de la démocratie à l'école par l'organisation spontanée des élèves, avec l'accord des enseignants, est fréquent aux États-Unis et plus encore en Suède, il n'apparaît guère ni en Allemagne ni en France ni, autant que je sache, dans les pays de régime soviétique. « L'éducation nouvelle » a probablement atténué l'autoritarisme des pratiques traditionnelles, elle ne l'a pas encore transformé partout en profondeur.

Il existe dans tous les pays des groupes d'âge, mais ils ont une tout autre allure dans chaque pays selon les couches sociales, dans chaque couche selon l'attitude à l'égard des adultes. Les bandes d'adolescents en révolte contre la société, dont la violence éclate de temps à autre, défrayent la chronique mais, dans la plupart des cas, ces bandes acquièrent une célébrité d'autant plus grande qu'elles ont une conduite plus excentrique et n'intéressent qu'une faible minorité. Il se peut qu'il y ait une tendance assez générale dans nos sociétés : la conscience par les adolescents eux-mêmes de l'adolescence, une prise de distance à l'égard de la société dans laquelle on va entrer, parfois dans laquelle on est déjà entré. Société que l'on redoute quelque peu, à laquelle éventuellement on se sent étranger. S'il en était ainsi, il s'agirait d'une sorte de réaction anticipée à la rationalité anonyme, à la discipline stricte du métier. Comme la famille, la sociabilité des groupes d'âge semble complémentaire de la sociabilité du travail parce qu'elle a un style opposé.

Plus que ces propositions, inévitablement banales, nous intéressent les conclusions qu'elles autorisent sur le thème de l'homogénéité ou de l'hétérogénéité sociale. Or, bien que l'on oublie sur les stades l'origine sociale des athlètes, bien que les institutions d'enseignement, depuis l'école primaire jusqu'à l'Université, rassemblent des jeunes venus de tous les milieux, les groupes d'âge, dans la majorité des cas, surtout s'ils comportent une quasi organisation, se recrutent d'ordinaire dans la même couche sociale. Ils n'effacent pas l'hétérogénéité transmise par les familles comme par les écoles ou les universités. Certes, la société moderne n'enferme personne dans sa condition d'origine et l'importance accrue de la formation proprement intellectuelle a une double conséquence : elle maintient une certaine continuité des positions sociales à travers les générations, elle interdit aussi la fermeture des milieux supérieurs. Dans la mesure où famille et écoles ensemble maintiennent l'hétérogénéité culturelle, les groupes d'âge agissent dans le même sens plutôt que dans des sens contraires.

Les moyens de communication — radio, télévision, journaux, disques — selon certains, tendraient à transformer les populations en masses indifférenciées, à les « massifier » comme on dit. Puisque ce terme de masse appartient désormais au langage courant et qu'il évoque une image ou une critique de la société moderne, il convient d'abord d'en distinguer les différents sens.

Journaux et partis politiques emploient d'abord ce terme au sens neutre pour désigner simplement le grand nombre. Les dirigeants communistes appellent volontiers masse ce que les secrétaires des syndicats britanniques appellent *rank and file*. Les *vacanciers* deviennent une masse parce qu'ils se comptent en millions ; la presse évoque la masse des touristes américains en Europe. Écartons ce premier sens qui ne nous intéresse pas.

A l'autre extrémité se situe le sens dans lequel Ortega y Gasset prend le mot dans son fameux livre, *La révolte des masses*. Masse opposée à l'élite comme la médiocrité à la qualité. « La division de la société en masses et en minorités d'élite n'est pas une division en classes d'hommes, et cette division ne peut coïncider avec un tableau hiérarchique en classes supérieures, et inférieures. Il est évident que l'on trouvera dans les classes supérieures, lorsqu'elles sont devenues vraiment supérieures, une plus grande quantité d'hommes qui adopteront le « grand véhicule » que dans les classes inférieures, normalement constituées par des individus neutres, sans qualité. Mais on pourrait trouver à la rigueur une masse et une minorité authentiques dans chaque classe sociale[13]. » Nous écartons également ce sens du mot, dicté par une critique aristocratique de la société moderne.

Le texte même que nous venons de citer en montre l'équi-voque presque inévitable : les membres des classes socialement supérieures, sauf exceptions rares, acquièrent seuls certaines qualités proprement intellectuelles indispensables à l'exercice de certaines fonctions sociales. Ainsi ces fonctions sont-elles effectivement exercées, exclusivement ou presque, par les membres des couches socialement les plus élevées. A cet égard, il y a, me semble-t-il, beaucoup moins de changements que ne le suggère le philosophe espagnol. La nouveauté, c'est que, politiquement, ceux qui gouvernent, en démocratie représentative comme en régime de parti unique, s'adressent aux hommes ordinaires et emploient un langage ou des arguments adaptés au bas niveau intellectuel supposé de leur public. Le langage compréhensible à tous devient le langage de la propagande, parfois celui des parlements, non celui des

experts, des fonctionnaires et des savants. L'aristocrate dénonce l'abaissement des élites au niveau des masses, le démocrate la manipulation des masses par les élites. L'un et l'autre mettent en lumière certains des aspects de la société moderne, mais ce dernier me paraît plus proche de l'essentiel. Qu'il s'agisse de science ou d'art, les élites s'éloignent de la masse : pour leur bien ou pour leur mal, on peut en discuter sans fin. En tout cas, si les élites intellectuelles font la cour à l'homme de la rue ou au *common man*, elles n'y sont pas contraintes par la révolte des médiocres mais par leur propre médiocrité ou par la démagogie.

Entre le sens neutre et le sens péjoratif du terme, s'intercalent deux sens, l'un plutôt psychologique, l'autre plutôt sociologique. On utilise parfois le mot de masse comme équivalent de celui de foule dans l'acception que Gustave Le Bon a donné à ce dernier concept. (En allemand, la psychologie des foules a été traduite *Psychologie der Massen*.) Mieux vaut distinguer foules et masses, *crowds* et *masses*. La psychologie des foules a pour thème la conduite des hommes en groupe, au coude à coude dans une manifestation de rue, autour d'un stade, dans une assemblée parlementaire, caractérisé par l'émotivité, la médiocrité intellectuelle, la propension à la violence ou à l'irresponsabilité. Toutes les sociétés ont connu des phénomènes de foules. A notre époque des savants, utilisant les leçons de Pavlov ou de Freud, ont construit la théorie à partir de laquelle a été élaborée une technique de manipulation.

Nous en venons ainsi au dernier sens de ce mot : la notion, d'ailleurs assez vague, de l'indifférenciation, de la perte de structure. Or, en fait, les techniques de manipulation psycho-politique s'adaptent soigneusement aux spécifités des groupes sociaux. Aussi l'idée même de « massification », tendance à l'homogénéité de la population tout entière, surprend-elle au premier abord. Radio et télévision contribuent-elles à l'effacement des distinctions culturelles liées à la distance entre les couches sociales ? Là encore, nous devons nous exprimer avec prudence. La généralisation de la télévision ne date que d'une génération aux États-Unis, d'une quinzaine d'années en Europe. Quel usage en sera fait ? Nul ne saurait le dire. Ainsi, avouons-nous volontiers le caractère provisoire et aléatoire des remarques suivantes.

La thèse de la tendance à l'homogénéité culturelle me paraît comporter un élément de vérité : la diffusion des modèles venus de la civilisation urbaine refoule les modèles culturels inséparables des communautés étroites et de la vie agricole. Les moyens de communication, telles la radio et la télévision, contribuent puissamment à cette ouverture des familles ou des villages. De

même, la culture propre à l'aristocratie ouvrière du siècle dernier résiste mal à l'action conjointe de l'intellectualisation des métiers d'une part, de la radio et de la télévision de l'autre. L'aristocratie ouvrière, la couche supérieure de la classe ouvrière m'apparaît moins une élite de la main ou d'une culture née du travail au sens matériel du terme qu'une élite semi intellectuelle. Le technicien de la télévision appartient plutôt à l'univers de l'ingénieur qu'à celui du manœuvre. Sorti de son activité professionnelle, il participera à la culture des classes supérieures, transmise sous une forme plus ou moins dégradée, il n'éprouvera pas la tentation de créer une culture propre. La communication entre les couches sociales s'établit trop facilement, même si la distance entre elles demeure grande, pour que se maintienne ou se reconstitue une culture spécifiquement populaire, ouvrière ou paysanne.

Cet élément de vérité étant admis, la thèse, pour l'essentiel, me paraît à l'heure présente plus fausse que vraie. L'action de la radio et de la télévision, en tant qu'instrument de socialisation, ne l'emporte pas, du moins pas encore, sur celle de la famille et de l'école. Nombre d'incertitudes subsistent. Quelle influence exercent sur les enfants les images que la télévision leur présente ? La télévision détourne-t-elle les jeunes de leurs études ou de la lecture ? A toutes ces questions, on ne saurait sans ridicule donner une réponse qui vaudrait pour toutes les classes et demain pour tous les pays.

Ce qu'il paraît, en revanche, possible d'affirmer, c'est que la culture du cinéma, de la radio, de la télévision à laquelle participe apparemment la population tout entière, n'implique pas une homogénéité croissante de la jeunesse, le refoulement que la culture savante, la « massification », au sens de la disparition des aptitudes et des valeurs les plus élevées. Radio, cinéma, télévision comportent progressivement à leur tour une différenciation croissante. Les programmes se diversifient à leur tour. Lors même que le programme reste commun pour les élites intellectuelles et pour le grand nombre, il n'en résulte pas que les auditeurs aient la même perception, les spectateurs la même vision. La littérature pour enfants a ignoré longtemps les distinctions sociales sans que jeunes ouvriers et jeunes bourgeois, rêvant les uns et les autres des mêmes exploits et des mêmes héros, cessent, de ce fait, de vivre dans des univers éloignés. Quelles que soient les relations entre la culture dite de masse et la culture dite savante, entre l'image et l'écrit, les inégalités de formation intellectuelle et la différenciation des métiers et des modes de vie subsistent en une large mesure : la distance entre le lecteur du *Monde* et celui du *Courrier du cœur,* entre le lecteur du *Times* et celui de *News*

of the World, pour ne pas se confondre avec celle qui existait, il y a un siècle, entre l'homme du peuple (qui ne savait pas lire) et le bourgeois, n'a pas disparu, peut-être n'a-t-elle pas diminué. *Time*, aux États-Unis, a plusieurs millions de lecteurs comme le *Reader Digest,* une certaine littérature atteint des hommes appartenant à tous les milieux, mais le *New York Times* n'a encore que quelques centaines de milliers de lecteurs.

Un progrès économique favorise une certaine forme d'homogénéité sociale. Un pourcentage croissant de familles dispose des ressources nécessaires à un genre de vie petit-bourgeois. A un niveau donné de revenu, le pourcentage de familles qui en un pays donné achèteront un réfrigérateur, une automobile, un appareil photographique est prévisible avec une grande approximation. Cette uniformité des modes de consommation particulièrement accentuée en Europe occidentale n'englobe encore qu'une partie de la population, plus ou moins étendue selon le stade de développement atteint. Mais surtout l'uniformité de certains modes de consommation (nourriture, vêtement, voire logement) n'entraîne pas encore l'uniformité des systèmes de valeurs. La profession, l'instruction reçue maintiendront une distance entre les couches sociales. Encore une fois, la société « scientifique », accroît la portée des inégalités intellectuelles. Rien n'annonce que ces inégalités, que l'origine en soit sociale ou génétique, doivent disparaître.

***

Nous avons ouvert ce chapitre par une citation de Tocqueville. Nous voudrions le terminer par un autre texte emprunté au même livre du même auteur, *La Démocratie en Amérique.* « Je vois, écrit-il, une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne le voit pas ; il les touche et il ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. » L'indifférence à la cité, le repli sur la vie privée, c'est-à-dire familiale, telle serait la destinée de la plupart des hommes dans la société démocratique où

« chaque individu est isolé et faible, la société agile, prévoyante et forte [14] ».

Bien que ces textes soient souvent cités comme preuves de l'exceptionnelle lucidité de l'auteur de *La Démocratie en Amérique*, la société moderne telle que nous l'observons aujourd'hui ne réalise pas ce rêve ou ce cauchemar. Peut-on dire « que la violence est rare, la cruauté presque inconnue », que « le génie devient plus rare » même s'il est vrai que « les lumières deviennent plus communes » ? Que « tous les liens de race, de classe, de patrie se détendent et que le grand lien de l'humanité se resserre [15] » ? Notre siècle, celui du *Welfare State*, de l'*État-providence* est aussi celui de Staline et de Hitler, celui des révolutions et des guerres, celui des génocides.

Tocqueville imaginait ce qu'Aldous Huxley a baptisé *the brave new world*, ordre social effectivement concevable que les nostalgiques du libéralisme ou les aristocrates de l'esprit dénoncent avec une indignation ironique durant les intervalles entre deux carnages.

Où se situe l'erreur de Tocqueville ? Il ne s'est pas trompé, semble-t-il, sur la famille démocratique, étroite, laissant une large part au choix individuel, tenue par des liens affectifs d'autant plus forts qu'elle ne doit plus rien aux institutions. Il ne s'est pas trompé non plus sur l'importance que la société moderne accorde à l'idéal de l'égalité, sur l'extension des services publics et des lois sociales. Les despotismes sont, comme il l'a dit, en un sens tutélaires. Même les régimes autoritaires gouvernent dans l'intérêt des gouvernés ou d'une fraction importante d'entre eux.

Il a cru, première erreur, la plus grave, que « tous les liens de race, de classe, de patrie se détendent » et que « le grand lien de l'humanité se resserre ». Erreur intéressante parce qu'elle offre pour ainsi dire la contrepartie exacte de l'erreur de Marx. Celui-ci a fixé son attention sur l'industrialisation naissante, les conflits entre entrepreneurs et ouvriers, la reconstitution des classes par le fait même de l'inégalité des revenus et de la place occupée par chaque groupe dans le procès de production. Il a méconnu les conséquences du progrès économique, l'enrichissement général dont profiteraient à leur tour les travailleurs. Tocqueville n'ignorait pas l'industrialisation bien qu'en aucun de ses livres il ne la mît au premier plan. C'est par opposition à la société aristocratique qu'il dégage l'originalité de la société moderne. Il a discerné certaines tendances de cette dernière, l'embourgeoisement par exemple, sans comprendre exactement le mécanisme de l'élévation du niveau de vie et de la diffusion du bien-être, c'est-à-dire le mécanisme du progrès technique et

économique. Mais il a surtout ignoré la dialectique de l'égalité. Il suffit qu'une sorte d'égalité soit obtenue pour que surgisse une nouvelle revendication. L'égalité juridique n'est rien sans l'égalité économico-sociale. Or celle-ci demeure impossible, même en une société ethniquement homogène. Cette inégalité, compatible avec l'idéal de la société moderne si elle avait un caractère strictement individuel, apparaît toujours collective en son origine, sociale, nationale ou raciale. Aussi, bien loin de se desserrer, les liens de la nation, de la race et parfois même de la classe tendent à se renforcer. Nationalisme et racisme sortent spontanément d'une civilisation démocratique qui détruit les communautés closes, fait de chaque individu le membre d'un groupe et incite chaque groupe à comparer son sort à celui des autres groupes.

Le repliement sur soi de chacun « qui a encore une famille mais pas de patrie » répond à une des tendances de la société moderne. L'histoire de notre siècle devient inintelligible si l'on ne saisit pas la tendance contraire. Les mêmes personnes qui, en temps normaux, connaissent apparemment les seules joies du foyer, de la télévision, de l'automobile, des fins de semaine à la campagne, semblent soudain hors d'eux-mêmes. Ils ne sont plus que français, prolétaires ou blancs. La guerre, la crise, le despotisme étranger, la révolte d'une ethnie méprisée les arrachent à leurs habitudes, et les voici plus que jamais prêts à mourir pour une cause, militants d'un parti, soldats d'un pays, héroïques et cruels, oublieux d'eux-mêmes mais aussi des droits des autres. Tocqueville ne niait pas que « les gouvernements démocratiques » pussent « devenir violents et cruels dans certains moments de grande effervescence et de grands périls », mais il ajoutait immédiatement : « Ces crises seront rares et passagères. » Et un peu plus loin : « Je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans mais plutôt des tuteurs[16]. » Instruits par l'expérience, nous craignons les tyrans plus que les tuteurs.

En une deuxième erreur, Tocqueville a grandement exagéré à la fois l'*égalité* et l'*uniformité* des conditions. La formule de l'égalité ne vaut, non sans réserves, que pour la fraction embourgeoisée de la population, elle ne s'applique qu'à l'aspect économique de l'existence. Se nourrissant de même manière, indiscernables par leurs vêtements, au volant des mêmes voitures, employés de commerce et professeurs ont peut-être la même condition, peut-être achètent-ils avec la même fréquence le réfrigérateur, le poste de télévision ou la machine à laver. Ils ne deviennent pas *semblables*. Une société technique ou scientifique comporte une différenciation et une hiérarchie, ni l'une ni

l'autre en voie de disparition : la hiérarchie des niveaux intellectuels, la différenciation des valeurs. L'homogénéité des modes de vie demeure superficielle aussi longtemps que cette hétérogénéité, mentale et morale, subsiste, et avec elle, la volonté de différenciation, snobisme ou racisme.

On objectera peut-être que les moyens de communication répandent cette uniformité que Tocqueville pressentait longtemps à l'avance. Je crois personnellement que le risque est moins celui de l'*uniformité* que du *conformisme*. Ce risque existe dès lors que chacun, enfermé dans un métier inévitablement spécialisé, ne connaît le monde que par les informations, partielles et partiales, qu'il reçoit de son journal ou d'une radio ou télévision aux ordres d'un gouvernement ou de sociétés anonymes. La distance entre le savant et l'homme de la rue n'a pas diminué, en dépit des progrès accomplis par ce dernier. La nouveauté, c'est que des millions d'hommes acquièrent une demi-compréhension de la société globale et des problèmes nationaux, demi-compréhension que les optimistes saluent comme une étape sur la voie d'une participation véritable tandis que les pessimistes n'y voient qu'un asservissement à une opinion publique, fabriquée par l'État ou les entreprises commerciales.

Les uns et les autres ne manquent pas d'arguments. Si j'avais à choisir, je me rangerais parmi les optimistes, non sans hésitation ou sans angoisse. Hitler et Staline, un peuple de culture mobilisé par un démagogue de génie diabolique, des millions d'hommes, en pleine liberté, acclamant de loin un tyran cruel, ces expériences du siècle nous enseignent la puissance dont disposent les partis ou les Césars pour mobiliser les foules, alors même que celles-ci n'ont pas été déracinées par une tourmente historique. Peut-être la télévision aide-t-elle moins à ces aventures que la radio parce qu'elle révèle les mensonges des êtres sinon des propos. Un troisième homme s'interpose désormais entre n'importe quel État et son peuple : l'étranger, le régime adverse dont les messages franchissent toujours les barrages ou les brouillages. A la longue la propagande totalitaire s'épuise. Les militants se lassent de bâtir une cité nouvelle et le repli sur la vie privée refoule peu à peu l'exaltation partisane.

L'oscillation entre le fanatisme politique et l'indifférence du petit-bourgeois n'équivaut pas à l'opposition du conformisme et de la personnalité. Si l'on appelle conformisme la soumission de l'individu à son groupe, il existe un conformisme du bohème comme de Babbit. Peut-être n'y a-t-il pas de

conformisme plus rigoureux que celui des cénacles. Les mouvements d'avant-garde passent à juste titre pour intolérants. Assez nombreux pour rassurer ceux qui craignent l'uniformité, ils nous rappellent opportunément une vérité banale : les esprits capables d'affronter la désapprobation de leurs pairs — conservateurs ou révolutionnaires — demeurent toujours une élite, je veux dire un petit nombre.

1. T. II, 3, chap. 8, p. 203-205 (édition des œuvres complètes, J.-P. Mayer).

2. *Ibid.*, p. 205.

3. J'emprunte ces exemples à un article de Glen M. ELDER, Jr., *Family structure and educational attainment : a cross-national analysis*, in *American sociological review*, vol. 30, n° 1, février 1965.

4. Les chiffres pour les trois pays étaient, en 1937, 27, 33, 86. L'augmentation est donc faible.

5. *L'Enfance et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960, p. 464.

6. *Ibid.*, p. 465.

7. *Ibid.*, p. 465.

8. *Ibid.*, p. 466.

9. *Ibid.*, p. 466.

10. J'emprunte ces chiffres à M. Jean FOURASTIÉ, *Les 40.000 heures*, Paris, 1965.

11. Biennial Surveys of the U.S. Office of Education, National Education Association, February, 1961. U.S. Office of Education, 1961, II.

12. Les estimations sont empruntées au livre de Havinghurst et Neugarten, Society and Education, Boston, 1962.

13. Cité d'après l'édition française, Paris, Stock, 1961, p. 54-55.

14. II, 4, chap. 6, p. 329.

15. *Ibid.*, chap. 8, p. 337.

16. *Ibid.*, p. 323.

CHAPITRE V

De la sociabilité industrielle

DE tous les livres de Lénine, *L'État et la Révolution,* écrit en exil à la veille de la prise du pouvoir, en 1917, est le plus utopique. C'est aussi le livre qui exerça le moins d'influence sur la pensée marxiste et sur le cours des événements. Il porte témoignage de l'union possible, dans le même esprit, d'un réalisme aigu et d'illusions presque puériles : l'action, parfois l'oubli du rêve. La gestion d'une société socialiste, écrivait Lénine, sera simplifiée, au point que n'importe qui pourra exercer les fonctions administratives et que les ouvriers eux-mêmes se chargeront, tour à tour, de contrôler les fonctionnaires de l'État.

Combien les premiers théoriciens de la société industrielle au début du siècle dernier, saint-simoniens et positivistes, montraient plus de clairvoyance ! « Il n'y a pas plus d'armée sans officiers que sans soldats ; cette notion élémentaire convient tout autant à l'ordre industriel qu'à l'ordre militaire. Quoique l'industrie moderne n'ait pu être encore systématisée, la division spontanée qui s'y est graduellement accomplie entre les entrepreneurs et les travailleurs constitue certainement le germe nécessaire de son organisation finale. Aucune grande opération ne serait possible si chaque exécutant devait être aussi administrateur ou si la direction était vaguement confiée à une communauté inerte et irresponsable. L'industrie moderne tend évidemment à agrandir sans cesse les entreprises, toute extension accomplie suscitant aussitôt une expansion supérieure. Or, cette tendance naturelle, loin d'être défavorable aux prolétaires, permettra seule la systématisation de la vie matérielle, quand elle sera dignement réglée par une autorité morale[1]. »

Hiérarchie immanente et indispensable à l'entreprise industrielle, elle-même en extension permanente : l'analyse d'Auguste Comte sur ce point décisif demeure vraie aujourd'hui encore. Le rapprochement de l'ordre industriel et de l'ordre militaire surprend au premier abord mais une autre citation, empruntée à un texte de jeunesse, complète et corrige le précédent. « C'était ici le lieu

d'observer, par rapport au peuple, la différence fondamentale qui existe, à son avantage, entre sa coordination actuelle vis-à-vis de ses chefs industriels et son ancienne soumission aux chefs militaires. Cette différence fera ressortir une des oppositions les plus importantes et les plus heureuses entre l'ancien système et le nouveau. Dans l'ancien système, le peuple était *enrégimenté* par rapport à ses chefs ; dans le nouveau, il est *combiné* avec eux. De la part des chefs militaires il y aurait *commandement*, de la part de ses chefs industriels il n'y a plus que *direction*. Dans le premier cas, le peuple était *sujet*, dans le second il est *sociétaire*. Tel est effectivement l'admirable caractère des combinaisons industrielles que tous ceux qui y concourent sont en réalité tous collaborateurs, tous associés depuis le plus simple manœuvre jusqu'au manoeuvrier le plus opulent et jusqu'à l'ingénieur le plus éclairé[2]. »

Ces deux textes joints me semblent poser le problème central de la sociabilité industrielle. L'entreprise, typique de la société moderne, comprend des milliers d'ouvriers et d'employés. Si ces travailleurs obéissent aux ingénieurs, directeurs, chefs d'entreprise de la même manière que les soldats à leurs officiers, peuvent-ils être considérés en même temps comme des *sociétaires* et non plus des sujets ? Ont-ils conscience d'être des associés dans une tâche commune ou d'être soumis à un pouvoir anonyme, exploités par les riches ou par l'État ?

***

Les hommes produisent pour vivre, ils ne vivent pas pour produire, bien que certaines sociétés donnent parfois l'impression de se donner la production elle-même comme but en soi. Mais une collectivité ne passe pour moderne ou ne se tient elle-même pour telle qu'à la condition de produire efficacement. Or, quel que soit le régime, l'efficacité industrielle suppose l'organisation de travailleurs nombreux en de vastes unités. L'usine elle-même où s'accomplit la production, au sens physique du terme, ne tend pas vers le gigantisme — selon les secteurs, la dimension optimale semble être plus ou moins grande — mais l'unité, financière et administrative, de la firme englobe plusieurs usines. La firme, que les Américains appellent la *corporation*, les Français entreprise, est devenue l'institution typique de l'économie du xxe siècle.

Il n'importe pas de savoir quel pourcentage de la main-d'œuvre est employé

par des entreprises au sens fort de ce terme. Les firmes géantes qui, aux États-Unis, organisent les chaînes de fabrication d'où sortent des millions d'automobiles par an, placent des commandes à des centaines de sous-traitants et font vivre des milliers de distributeurs d'essence qui, rattachés ou non à une grande firme, échappent, au moins physiquement, à l'organisation caractéristique de la modernité.

Auguste Comte justifiait le rapprochement entre l'ordre militaire et l'ordre industriel par deux similitudes : l'extension indéfinie des opérations industrielles, « toute extension accomplie suscitant aussitôt une expansion supérieure », la nécessité pour toute entreprise collective d'une véritable autorité : il n'y a pas plus de soldats sans officiers que de travailleurs sans chefs. Mais ce rapprochement même devrait mettre en lumière la différence : les travailleurs sont des *associés* non des *sujets.*

La première similitude, affirmée par Auguste Comte, entre ordre militaire et ordre industriel a été largement confirmée par le développement de la société moderne. Les opérations industrielles, de même que les unités de production baptisées entreprises, ont connu effectivement, au cours du dernier siècle, une expansion indéfinie. Certes, l'industrie n'est pas devenue tout entière *une* armée et les marxistes-léninistes ont appris à grand frais qu'on ne gère pas une économie selon les méthodes adaptées à la gestion d'*une* usine ou d'*une* firme. Malgré tout, la loi d'expansion commune à l'ordre militaire et à l'ordre industriel a été confirmée.

Il serait facile de justifier aussi le rapprochement de ces deux ordres par des ressemblances plus visibles aujourd'hui qu'il y a un siècle. Plus une armée emploie des instruments complexes, fabriqués par l'industrie, plus elle doit emprunter à celle-ci ses techniques d'organisation et d'action. Les États-Unis ont démontré, de 1940 à 1945, que d'innombrables « capacités civiles » répondaient aux besoins de l'appareil militaire. Aux États-Unis, l'appareil militaire le plus puissant et le plus coûteux du monde est géré par un secrétaire d'État, venu des entreprises industrielles, comme pour symboliser, au sommet, la parenté des problèmes posés aux gestionnaires de ces deux ordres.

Dans l'armée comme dans l'industrie, les hiérarchies parallèles se multiplient. D'un barreau à l'autre d'*une* échelle, connaissance et talents deviennent parfois *différents* plutôt qu'*inégaux* (mais la rémunération et les prestiges de ces différents savoirs ou savoir-faire sont inégaux). Le supérieur ne possède plus la capacité de certains travaux, matériels ou intellectuels, que

ses subordonnés exécutent aisément. La spécification des tâches n'est pas moins frappante et rigoureuse dans l'ordre hiérarchique que sur le plan horizontal.

L'historien allemand Delbrück admirait en Alexandre le dernier peut-être des grands chefs de guerre qui ait pris une part *physique* à la bataille. Le chef d'industrie d'aujourd'hui, depuis longtemps séparé du travail manuel, n'arrive pas toujours à suivre les recherches de ses bureaux d'études. Selon les hiérarchies, selon le niveau dans chaque hiérarchie, les décisions changent de nature. Au sommet, *synthétiques* et *aventureuses*, elles exigent la prise en considération d'arguments multiples et hétérogènes, elles tendent à réduire, elles éliminent rarement un coefficient d'incertitude, qu'il s'agisse du lancement d'un nouveau modèle d'automobile, d'un système d'armes ou d'une stratégie de développement ou de dissuasion.

Le caractère des décisions prises au niveau le plus élevé explique un des paradoxes apparents de notre civilisation : le rôle de direction que tiennent les non-scientifiques dans l'industrie et dans l'État, la subordination des ingénieurs aux chefs d'entreprise (qui sont parfois des vendeurs), des généraux aux hommes de gouvernement, des physiciens qui ont fabriqué des bombes atomiques à l'élu du peuple qui en décide l'emploi. Faut-il dire que les amateurs commandent aux experts ou que ces derniers obéissent à un spécialiste de la politique, dans l'entreprise comme dans l'État ?

A la tête de l'entreprise, militaire ou industrielle, il y a des chefs qui possèdent ou sont supposés posséder des qualités spécifiques, personnelles, même si celles-ci échappent à une définition précise. Du même coup, l'opposition radicale, établie par Auguste Comte, entre *commandement* et direction se trouve pour le moins remise en question. A tous les niveaux, cette opposition, théoriquement valable, risque de perdre sa netteté dans la pratique vécue.

Une organisation apparaît toujours plus ou moins à ceux qui y sont intégrés comme un commandement de l'homme sur l'homme ; les nécessités, techniques ou administratives, s'incarnent dans des individus et ceux qui les subissent en des tâches, humbles ou ingrates, ont peine à distinguer entre les exigences de la rationalité et les impératifs des chefs. La rationalité prend la figure de ceux qui l'interprètent, tantôt rigoureuse et abstraite, tantôt au contraire adoucie par une volonté de communication ou d'égalité. Ces remarques visent simplement à suggérer le thème central de la sociologie des

organisations, civiles ou militaires. L'analyse de la structure théorique ou légale, la représentation schématique offerte par les organigrammes laissent dans l'ombre l'essentiel : les relations authentiques entre les titulaires des différents rôles, en marge, au-dessous des relations prévues par les règlements. La dialectique des relations formelles et des relations informelles dans l'entreprise constitue l'équivalent de la dialectique de la constitution et de la pratique dans un régime politique.

L'hétérogénéité des objectifs : produire, combattre différencie profondément les deux ordres. L'ordre militaire ne ressemble jamais tant à l'ordre industriel que dans les activités annexes (transport, logistique) ou dans les armes dites savantes où l'officier tend à devenir un ingénieur. En dehors de la guerre presse-bouton, le danger de mort, la marge d'initiative que gardent le chef des petites unités et le simple soldat lui-même différencient radicalement l'expérience du combat et celle du travail. La référence aux situations extrêmes, à la finalité de l'organisation militaire interdit la substitution, même à titre d'idéal, de la *direction* au *commandement*, d'un commandement de style démocratique au commandement de style autoritaire ou inconditionnel.

La discipline militaire tend à s'imposer, non au soldat, c'est-à-dire au titulaire d'un rôle, mais à la personne tout entière. Cette tendance dérive peut-être d'une tradition plus que de nécessités objectives. Le soldat, hors du service, demeurait un soldat. Pour employer le langage des sociologues, l'ordre militaire n'allait pas jusqu'au bout de son universalisme virtuel et logique. Non qu'il refusât en théorie la promotion de n'importe qui à n'importe quel grade ; non que la promotion obéît à un autre principe que celui du mérite. Mais les officiers, surtout dans les armées d'origine aristocratique, avaient peine à reconnaître effectivement le caractère partiel du rôle militaire. Ils exerçaient plutôt un commandement total de personne à personne qu'une direction spécifique. Certains règlements de la nouvelle armée allemande, en République fédérale, développent les conséquences du concept d'une armée de citoyens. Le soldat passe une partie de la journée à la caserne comme l'ouvrier travaille huit heures à l'usine. En dehors de la caserne, le soldat ne doit rien de plus à ses chefs que l'ouvrier à l'ingénieur ou au contremaître, pas davantage tenu de porter l'uniforme que l'ouvrier le bleu ou la blouse blanche. En ce sens, l'ordre militaire, en se spécifiant, se rapprocherait de l'ordre industriel sans que celui-ci élimine le commandement.

Attitudes et mobiles des travailleurs et des soldats sont autres. Le soldat

indifférent aux biens de ce monde, qui obéit par devoir et consent au sacrifice avec la joie de s'accomplir, incarne une tradition historique et non pas seulement un personnage de légende. Mais telle ne saurait être la psychologie du travailleur, soumis à la loi impitoyable du rendement : après toutes les tentatives d'émulation socialiste, les dirigeants de l'Union Soviétique ont admis « qu'en période tranquille » la masse des ouvriers ne se conduisait pas comme des militants, que cette élite elle-même, après la victoire, se lassait peu à peu des vertus austères de l'ascétisme et qu'enfin l'inégalité de rétribution restait, en une économie. moderne, aussi indispensable qu'inévitable. Les prolétaires sont des hommes, non des anges. Les révolutionnaires, qui les prennent à l'avance pour des anges, finissent par les traiter comme des bêtes. Ceux qui ont voulu introduire dans l'industrie le style proprement militaire de discipline ont finalement échoué, même s'ils ne reculaient pas devant les moyens les plus sévères. On ne triomphe de la nature sociale qu'en lui obéissant.

Comment prêcher le mépris des richesses en une civilisation qui enseigne l'évangile de la production ! A quoi bon l'effort incessant de rationalisation, l'emploi le plus économique possible de biens rares, à quoi bon le calcul exact du temps requis pour chaque geste si les travailleurs n'obtiennent pas en contrepartie des conditions de vie meilleures ? En temps de guerre ou de révolution, la tâche des producteurs est transfigurée par la grandeur de l'objectif, le salut de la patrie, l'édification d'une société nouvelle. En temps de paix, l'ordre industriel doit être équitable, conforme aux règles de l'universalisme, réalisation imparfaite mais approchée de la *méritocratie.*

En fait, cet ordre industriel n'est pas et il ne paraît jamais à tous tel qu'il devrait être. Les inégalités au point de départ demeurent trop grandes, quelle que soit la tendance à l'accélération de la mobilité. La proportion entre les mérites de chacun et la place qu'il occupe dans la hiérarchie, entre les services rendus et la gratification prête toujours à la contestation. Dans l'atelier de production ou dans les bureaux de direction, à tous les niveaux, au niveau supérieur surtout, les qualités de l'ingénieur, de l'organisateur, du vendeur, échappent, en dernière analyse, à la mesure. En Occident, le chef d'entreprise est parfois le propriétaire, voire le propriétaire par héritage, des moyens de production. Il ne justifie son pouvoir qu'en invoquant une formule de légitimité, étrangère à la « méritocratie industrielle ».

Auguste Comte n'avait pas ignoré les tensions inévitables : la subordination

des entrepreneurs à la morale, l'assimilation des entreprises à un service public avait précisément pour fin de convaincre les ouvriers qu'ils étaient devenus les associés de leurs chefs. Le fondateur du positivisme imaginait que chacun accepterait la place que le sort ou ses aptitudes lui auraient assignée. Le sentiment du devoir accompli et des services rendus tiendrait lieu de récompense. Les sages enseigneraient aux hommes que seule compte véritablement la hiérarchie des mérites moraux. Les riches seraient puissants, mais la puissance leur conférerait des obligations, non des privilèges. Cette utopie requiert un désintéressement, contradictoire avec la nature de la sociabilité industrielle.

Plus encore que par leurs mobiles ou leurs attitudes, soldats et ouvriers diffèrent par les droits qui leur sont reconnus. Les uns et les autres sont intégrés à une hiérarchie organisationnelle, mais les ouvriers n'appartiennent pas à l'entreprise avec toute leur personnalité ; citoyens ils peuvent s'affilier à des syndicats, institutions désormais normales de l'ordre industriel alors que les syndicats de soldats, ou soviets, n'ont jamais duré au-delà des circonstances révolutionnaires dans lesquelles ils avaient surgi. L'armée de l'Union Soviétique a conservé des commissaires politiques mais rétabli les insignes extérieurs des grades.

Entre la sociabilité militaire et la sociabilité industrielle, nous avons dégagé trois principes majeurs de différenciation. Les organisations typiques de la civilisation moderne ont été jusqu'au bout de leur logique : universalistes, spécifiques et, en théorie, affectivement neutres. L'ouvrier loue sa force de travail pour un temps déterminé, à un prix qui fait l'objet de négociations, il n'engage pas sa personnalité tout entière ; non serviteur d'un maître, mais exécutant d'une tâche. En second lieu, l'organisation, si contraignante soit-elle en sa rationalité, se veut aussi intelligible que possible et une rémunération équitable des mérites doit, dans toute la mesure possible, se substituer aux menaces de punition. Enfin les syndicats exercent une fonction de revendication ou de dialogue, dans l'entreprise et dans l'économie tout entière. Ils discutent avec les capitaines d'industrie, ils s'opposent éventuellement à eux. Le nombre tâche de faire équilibre à l'argent. Le travailleur a le droit de rester moralement étranger à l'entreprise qui l'occupe, les syndicats deviennent les interlocuteurs de l'état-major responsable de la gestion de l'unité productive, ils assurent une sorte de présence collective des employés dans les conseils où sont prises les décisions.

Cette triple différenciation suffit-elle à justifier l'optimisme d'Auguste Comte ? Le sujet est-il devenu sociétaire ? L'individu a-t-il le sentiment de se réaliser lui-même dans le travail et par la participation syndicale ? Ou l'association englobant tous les hommes depuis le manœuvrier jusqu'au manufacturier le plus opulent reste-t-elle un rêve aussi lointain qu'il y a un siècle et demi ?

***

Le développement de la civilisation industrielle n'a pas épargné des mythes qui, au siècle dernier, avaient exercé une sorte de fascination sur la pensée européenne, mythe de la propriété collective, mythe de l'autogestion ouvrière.

Après coup, d'autres s'étonnent que des esprits supérieurs aient mis leurs espoirs dans des réformes, baptisées réformes de structure, alors qu'elles portaient seulement sur le statut juridique des moyens de production. Pourquoi le statut de propriété déterminerait-il l'organisation du travail, la condition des travailleurs, le niveau des rémunérations ? Dans les conditions initiales de la modernisation, le mythe suggère en certaines circonstances les transformations nécessaires ou souhaitables. Si une partie du sol, dans de vastes propriétés agricoles, n'est pas cultivée ou l'est mal, si les propriétaires de la terre ou des fabriques consacrent leurs profits qui représentent un pourcentage substantiel du produit national à des dépenses de luxe ou de prestige, une révolte contre le droit de propriété prend une valeur historique aussi bien qu'une efficacité économique. Même en un pays industrialisé, le statut de propriété conserve une signification idéologique parce qu'il influe sur la sélection des chefs d'entreprise et sur le rapport entre l'ordre de la production et l'ordre commercial[3]. Mais, de toute évidence, aucun statut de propriété ne supprime la soumission à une discipline rationnelle qui comporte une domination de l'homme sur l'homme en même temps que l'administration des choses.

Avec le mythe d'une ère nouvelle grâce à la propriété collective des instruments de production s'en est allée la vieille illusion de l'autogestion ouvrière. Rétrospectivement, on aperçoit clairement les trois orientations

possibles du socialisme, celle de la prise du pouvoir par le parti soi-disant prolétarien, celle des réformes dans le cadre d'une démocratie parlementaire, celle de la révolution par le syndicalisme lui-même sur le lieu de travail. Nous connaissons l'aboutissement provisoire des deux premières orientations.

Le soviétisme n'a pas supprimé l'asservissement des travailleurs aux impératifs de la technique et du rendement, il a en revanche supprimé les libertés syndicales et politiques, qui, en régime occidental, assurent aux ouvriers, en dehors du métier, une certaine sorte de libération. Œuvre du parti, non du prolétariat, le régime soviétique réussit peut-être à convaincre les travailleurs qu'ils travaillent pour eux-mêmes et pour l'avenir de leurs enfants alors que sous un régime capitaliste ils feraient la fortune des « monopolistes ». Dans certaines circonstances, la tâche la plus humble est transfigurée, pour celui-là même qui l'accomplit, par la conscience de participer à une construction grandiose. Rien n'indique que même la propagande totalitaire puisse rendre durable une telle transfiguration.

L'aboutissement de la deuxième orientation, tout aussi connu, semble dans les cas favorables, celui de la Suède, par exemple, plus durable que l'état actuel du soviétisme. Seuls, les pays scandinaves ont accompli pleinement et simultanément les quatre éléments essentiels, sécurité sociale, puissance syndicale, redistribution des revenus afin d'atténuer les inégalités, accession au pouvoir des partis pour lesquels votent en immense majorité les travailleurs. Ailleurs, l'accent est mis tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces éléments, en France sur la sécurité sociale, aux États-Unis sur la puissance syndicale et sur la mobilité. Nulle part les deux fonctions, celle du syndicat ouvrier et celle de la direction patronale, n'ont été confondues selon le rêve du syndicalisme révolutionnaire. Nulle part les grandes entreprises ne sont devenues des communautés de travail ; la hiérarchie inévitable a paru incompatible avec l'utopie de la libre association.

La fin des mythes n'équivaut pas à la fin de l'espoir à condition que l'espoir n'aille pas trop au-delà des possibilités. Pour longtemps encore, la majorité des travailleurs, manuels ou non manuels, exécutera des tâches parcellaires relativement simples.

Auront-ils le sentiment de s'y accomplir ? Auront-ils le désir de s'intégrer à l'entreprise ou le désir opposé de retrait ? Le métier sera-t-il éprouvé comme le centre de l'existence ou une ingrate nécessité dont il importe avant tout de réduire la durée ? Nul ne saurait donner une réponse générale à ces questions,

en dépit de la richesse des études empiriques.

L'expérience révèle certains faits, à la fois indiscutables et superficiels. Le niveau de vie des ouvriers d'industrie s'est élevé (dans les pays sous-développés, le prolétariat, en comparaison avec les masses paysannes, fait parfois figure d'une couche relativement privilégiée). Les conditions physiques de travail s'améliorent presque partout. Les types d'organisation se succèdent, sans que le type nouveau élimine entièrement le type antérieur : l'ouvrier professionnel, entouré d'aides, a été caractéristique d'une certaine phase de l'industrie en même temps que d'un syndicalisme du métier. Les chaînes de fabrication, servies par les O.S. (ouvriers spécialisés) formés en quelques semaines, ont symbolisé une certaine époque du « travail en miettes ». Les machines complexes, contrôlées ou réparées par les spécialistes, et, au-delà, les usines automatisées emploient surtout un personnel qualité. Est-il possible, en tenant compte à la fois des types d'organisation et du niveau des rémunérations, de prévoir les attitudes à l'égard de la direction, de l'entreprise privée, de l'action syndicale, le désir ou le refus de participation ?

Organisation du travail et niveau des rémunérations contribuent à déterminer les attitudes ouvrières. Certaines des réactions extrêmes à la rationalisation, la destruction des machines ne sont plus guère concevables en Europe et aux États-Unis, encore que la résistance syndicale à l'automatisme prenne souvent de la force. On s'oppose à une réorganisation qui entraîne à court terme le licenciement d'ouvriers ou d'employés, on ne brise pas le calculateur électronique. Les travailleurs et leurs dirigeants syndicaux comprennent mieux le mécanisme du progrès économique. Pour n'être pas exclusivement soucieux du long terme (l'automatisme créera des emplois après en avoir supprimé), ils voient au-delà de leur situation particulière : leur horizon s'étend progressivement à l'économie tout entière.

Ces deux causes principales n'agissent jamais qu'en conjonction avec des circonstances particulières à l'atelier (rôle du contremaître), à l'usine (style d'autorité du directeur), à la région ou au secteur (tradition syndicale), à un pays (prise de position à l'égard de l'État, influence des idéologies et des partis). Ces causes principales suggèrent des tendances, non des lois. Les informations ne manquent pas, mais l'incertitude s'inscrit dans la réalité elle-même.

Les travailleurs manuels demeurent encore souvent dans un monde à part,

comme si la ligne de démarcation passait entre les mains sales et les cols blancs. En dépit de l'hétérogénéité que crée parmi eux le progrès technique, l'écart grandissant entre le manœuvre et le contrôleur d'une machine, ils conservent pour la plupart des caractéristiques propres, inclus dans une organisation qui leur paraît d'autant plus oppressive qu'ils en comprennent moins la rationalité globale.

La revendication de salaires continue d'être pour eux essentielle ; tantôt ils attribuent le malaise et le mécontentement qu'ils ressentent à la médiocrité de leurs ressources[4], tantôt ils espèrent trouver dans la consommation ce que le travail ne leur offre pas, un sens ou une satisfaction.

Dans tous les pays, même développés, subsiste, semble-t-il, une distance entre les travailleurs manuels et les autres couches, et cette distance implique un malaise diffus. En Allemagne, les enquêtes ont montré que les ouvriers n'achètent guère de « livres de poche » alors que les employés, avec des revenus du même ordre de grandeur, en achètent. A égalité de revenus, en France, les couches de petite bourgeoisie fournissent un contingent plus nombreux d'étudiants que les couches ouvrières. A chaque génération, nombre de fils d'ouvriers sortent de leur milieu d'origine. Le nombre augmente avec l'accélération du progrès économique et les facilités accrues d'instruction. Insatisfaction et séparation ouvrières semblent encore inséparables de la sociabilité industrielle.

Ni l'une ni l'autre ne s'expriment plus d'ordinaire par une volonté de révolte ou par une espérance révolutionnaire, mais diverses réactions demeurent possibles. Ou bien le travail devient un simple gagne-pain. Peu importe qu'il soit « intéressant » ou non, pourvu qu'il « rapporte bien », le reste viendra de la famille ou du loisir. Ou bien le travailleur continue de regarder le métier comme l'activité principale, celle qui occupe la plus grande partie du temps et qui doit donner un sens à la vie ; si le métier est ennuyeux, monotone, insignifiant, rien ne pourra rétablir l'équilibre. En ce cas, l'individu nourrit l'ambition de s'évader, de s'élever ou de participer à la collectivité du travail ou de la cité. Ce qui reste incertain, c'est l'influence à long terme du progrès technique : dans quelle mesure celui-ci favorise-t-il l'acceptation du métier simple gagne-pain ou bien, au contraire, le refus d'un travail sans horizon d'avenir ou de signification ?

Deux représentations, également schématiques, hantent les esprits. Selon l'une, le progrès scientifique et technique réduira peu à peu la durée du travail,

il transformera les ouvriers soit en manœuvres, soit en contrôleurs de machines. Dans l'un et l'autre cas, le système global de production deviendra de plus en plus extérieur à ceux que l'on appelle producteurs. C'est en dehors de l'activité productive, durant le temps libre, que l'individu s'accomplira dans sa singularité. Mais le refus d'être moralement associé à l'œuvre collective ne marquerait-elle pas une sorte de renoncement ? S'il cesse d'être producteur, au sens fort du terme, se contentera-t-il d'être pur consommateur ? Ne perdra-t-il pas le sens de la responsabilité civique, dans les syndicats, les partis, les associations volontaires ? Sera-t-il encore citoyen ?

Il est impossible de déterminer la fréquence des diverses attitudes à l'égard du métier en fonction du seul progrès technique. L'intérêt que prend l'ouvrier à son travail dépend évidemment de la nature de celui-ci. On peut admettre que l'intérêt tend à augmenter avec le niveau de qualification. Le contrôleur de machines rêve moins souvent de s'établir à son compte et de devenir un petit commerçant. Il aspire, pour lui-même ou pour ses enfants, à une meilleure connaissance du milieu technique dans lequel se déroule sa vie professionnelle, à une participation accrue à l'œuvre collective. La participation s'exprime de diverses manières, dans l'atelier ou dans le syndicat. Idéologies et pratiques syndicales varient de pays à pays selon le climat politique et le caractère des partis ouvriers.

En dépit de toutes ces réserves, l'étude des revendications qu'élèvent les organisations professionnelles fournit un élément de réponse à la question : les ouvriers tendent-ils à devenir sociétaires de l'entreprise ? Veulent-ils le devenir ?

Les syndicats américains comptent de nombreux adhérents (mais le nombre de ceux-ci a diminué au cours de ces dernières années). Malgré leur richesse ou leur puissance, ou à cause d'elles, ils demeurent hostiles presque tous aux formules dites de cogestion. Ils offrent parfois aux chefs d'entreprise en difficulté le service de conseillers techniques qui suggéreront les réformes nécessaires. Ces cas relativement rares mis à part, ils s'en tiennent à la thèse de la séparation des rôles : les mêmes hommes ne peuvent pas gérer et contester les désisions prises par les gestionnaires. Dans la mesure où les porte-parole des ouvriers veulent être libres de revendiquer, ils ne peuvent ni ne doivent assumer la charge, même partielle, de la gestion. La responsabilité à l'égard des travailleurs est incompatible avec la responsabilité à l'égard des actionnaires. Les grandes centrales syndicales n'en ont pas moins un rôle

politique, elles constituent un groupe de pression parmi d'autres, dans les États ou à Washington. A l'intérieur de l'entreprise elle-même, le syndicat de type américain ne semble pas avoir pour fonction de transformer les employés en associés.

Il n'en va pas autrement des syndicats en République fédérale ou en Grande-Bretagne. La cogestion, pratiquée en Allemagne, c'est-à-dire l'élection d'un directeur, choisi parmi les représentants ouvriers, chargé des questions du travail, contribue peut-être à donner un sentiment d'égalité ou de participation à une fraction des travailleurs. Le directeur venu des milieux ouvriers ne peut pas ne pas s'intégrer peu à peu aux conseils de direction. Il s'éloigne fatalement de ceux qui, à l'origine, l'ont choisi. La distance entre employeurs et employés est créée non pas la mauvaise volonté des uns et des autres mais par la dimension de l'entreprise, par le contraste entre l'horizon des travailleurs parcellaires et celui des gestionnaires.

En Grande-Bretagne, les syndicats continuent de financer le parti travailliste bien qu'un tiers des ouvriers environ accordent leurs suffrages au parti conservateur. Ils se conduisent à peu près de la même manière à l'égard des employeurs et du gouvernement, quel que soit le parti au pouvoir. En raison même de la bureaucratisation syndicale, les ouvriers expriment leur activité propre et leur spontanéité surtout dans les grèves illégales, surgies de la base, en dehors ou en dépit des ordres donnés par les responsables.

En France, les syndicats combinent faiblesse et ambition, querelles et, en paroles, extrémisme. Les intellectuels, de leur côté, s'efforcent d'imaginer un système intermédiaire entre le millénarisme marxiste-léniniste et le prosaïsme des bureaucraties syndicales, vouées à la seule revendication. L'initiative du mouvement — mouvement d'idées et mouvement social tout à la fois — vient plutôt des cadres, des dirigeants syndicaux, de l'aristocratie ouvrière que des simples travailleurs. A diverses reprises, les cadres se sont joints à des grèves, ou du moins ont adopté à l'égard des grévistes une attitude de neutralité bienveillante. Parfois ils veulent défendre une industrie entière, menacée par la concurrence d'autres industries (charbon), parfois les techniciens des bureaux d'études ou des ajoints de direction se jugent directement frappés par des mesures financières qu'imposent des directeurs venus du dehors. Plus généralement, ils expriment l'amertume d'être exclus des lieux où s'élabore la grande politique. Capables de comprendre l'entreprise dans son ensemble, ils revendiquent une participation à l'autorité suprême. Du coup la réforme de

l'entreprise devient une question d'actualité : grands fonctionnaires, législateurs, partisans de l'entreprise privée de style traditionnel reprennent une fois de plus un débat qui intéresse l'Occident entier.

Dans tous les pays développés de régime capitaliste, l'unité de production est l'entreprise ; juridiquement celle-ci appartient aux actionnaires ou à l'État. Quel que soit le statut juridique, la propriété des grandes entreprises importe moins que la direction : est-il possible de donner aux employés le sentiment de coopérer à une œuvre commune et non pas d'être asservis à d'autres hommes ou à une organisation anonyme ?

Le débat comporte une dimension proprement économique : celle de la diffusion de la propriété. Aux États-Unis, le nombre de détenteurs d'actions anonymes a rapidement augmenté depuis la dernière guerre. Le nombre de ceux qui détenaient des actions en 1952 s'élevait à 6,5 millions. Il dépasse 20 millions en 1965. Le pourcentage des ouvriers s'élève à 3,5 %· En Europe, le niveau de vie ne permet probablement pas encore ce « capitalisme de l'homme du commun ». Même si le progrès économique le rendait demain possible, je doute qu'il soit bien accueilli. Les réformateurs européens songent à une autre formule. Ne serait-il pas équitable de répartir parmi les employés une part de l'accroissement des actifs dû au réinvestissement des bénéfices ? Idée aussi séduisante en théorie que difficile à mettre en pratique.

De toute manière, l'enjeu principal du débat n'est pas économique. S'il l'était, l'augmentation prévisible des rémunérations apporterait à brève ou à longue échéance une solution. Il s'agit, pour reprendre le vocabulaire d'Auguste Comte, de convertir le *sujet en associé.* Or, nul ne propose une réponse simple, catégorique. L'état d'esprit d'un ouvrier, au bas de la hiérarchie, dépend surtout du milieu proche, des camarades, des contremaîtres, du salaire, des relations microscopiques, formelles ou informelles, dont il a l'expérience quotidienne. A un niveau plus élevé de la hiérarchie, d'autres facteurs interviennent : l'écart entre l'ambition plus ou moins consciente et la tâche imposée, le désir de créer et non pas seulement d'exécuter. L'antithèse — créer ou exécuter — demeure évidemment schématique. N'importe quel travailleur aspire parfois à l'autonomie. Et, en contrepartie, nous aurions tort de prêter à tous ceux qui remplissent des fonctions relativement importantes le goût des responsabilités ; nous voulons seulement suggérer que l'opposition entre la démocratie et l'oligarchie, déjà visible dans l'analyse de la société globale, apparaît plus nettement encore

dans l'analyse de l'entreprise.

L'égalité devant la loi, l'accession de tous à tous les emplois traduisent en actes l'idée démocratique, sans éliminer la concentration apparente ou réelle du pouvoir politique dans les minorités situées à des points stratégiques. A l'intérieur de l'entreprise, les jeux sont faits pour la plupart des individus, l'inégalité de puissance s'organise selon une hiérarchie bureaucratique : selon les niveaux, les responsables voient les problèmes sous un autre jour. Seule la vision du petit nombre au sommet embrasse le tout. Le pouvoir qui gère la société globale appartient à des catégories dirigeantes qui se querellent tout en coopérant et qui ont besoin de garder le soutien des hommes ordinaires. Les directeurs qui gèrent l'entreprise ne sont pas soumis au même degré que les gouvernants à une constitution écrite, à la résistance des groupes de pression, à la censure de l'opinion publique. Non qu'il n'existe une constitution écrite des grandes entreprises, à savoir le statut juridique, mais celui-ci, en ce qui concerne la nomination des directeurs, ne traduit pas la pratique effective aussi longtemps que la majorité des actionnaires-propriétaires se désintéressent des assemblées générales. Le pouvoir se transmet par cooptation, à l'intérieur d'un milieu relativement fermé. Pour ceux qui accèdent ou rêvent d'accéder à ce milieu, la neutralité affective du métier industriel se renverse dialectiquement en son contraire.

Le travail devient la raison de vivre et le travailleur « homme de l'organisation » accepte, pour parvenir, de s'engager, avec sa personnalité tout entière dans un métier, quitte à payer l'engagement par le conformisme. En fait, le renversement dialectique n'intéresse que le petit nombre. Dans l'avenir prévisible, il faut craindre plutôt que le sentiment d'autonomie ou de responsabilité soit réservé à une minorité. Les syndicats favorisent la promotion sociale de leurs propres dirigeants plus qu'ils n'associent la masse ouvrière à la création collective. L'oligarchie constitue peut-être la seule conciliation toujours imparfaite entre les principes universalistes et la nécessité d'un ordre industriel, donc hiérarchique et autoritaire — conciliation d'autant moins imparfaite que la sélection deviendrait plus conforme à l'idéal de la méritocratie. Ni la révolte ni même l'insatisfaction ne résulteront inévitablement d'une organisation qui confond administration des choses et gouvernement des personnes. Mais l'observateur se demande s'il souhaite ou redoute que les travailleurs se satisfassent de leur sort. Cette satisfaction serait-elle accomplissement ou asservissement ? Libération ou triomphe de la manipulation ?

***

Le travail productif et le travail administratif appartiennent-ils au même genre de sociabilité ? Ne convient-il pas de dissiper la confusion, implicite dans les analyses précédentes, entre les travailleurs aux prises avec la matière et les travailleurs en relation avec d'autres hommes ?

Reprenons la comparaison avec l'ordre militaire. Dans une armée moderne, seule une minorité a l'expérience directe du combat. Les pilotes d'avion ou les conducteurs de char ont besoin chacun de dizaines de valets d'armes. De même, les innombrables bureaux de recherche, de vente, de publicité, de relations publiques se situent aussi bien en amont qu'en aval de la production. Mais ceux qui y sont employés ont perdu le contact avec le travail, au sens physique du terme, avec la matière. A l'utopie de la guerre presse-boutons répond l'utopie d'une société automatisée qui ne parviendrait plus à employer sa main-d'œuvre. Malheureusement, les hommes réaliseraient plus aisément la première utopie que la seconde : la destruction demeure incomparablement moins coûteuse que la production.

Les administrations, par exemple celles des postes, des finances, de la sécurité sociale, comportent une rationalisation qui ne diffère pas en nature de la rationalisation industrielle. L'emploi des machines électroniques accentue la similitude. La technique de l'organisation, inspirée par les enquêtes psychosociologiques, rend le travail moins pénible, atténue les frictions entre les individus, titulaires de rôles qui les obligent à l'anonymat dans le respect de consignes strictes. A condition que les salaires s'élèvent et que les perspectives de promotion demeurent ouvertes, ces employés n'éprouvent pas nécessairement une conscience d'injustice ou d'oppression. Mais moins encore que les ouvriers, ils peuvent se sentir associés ou sociétaires. Faut-il d'ailleurs souhaiter qu'ils engagent leur personnalité dans une tâche par essence impersonnelle ?

La dialectique de la rationalisation et de la personnalité prend un tout autre caractère dans les métiers de commerce ou, plus généralement, de relations publiques ceux qui se prêtent le mieux à une fausse personnalisation, sorte de comédie sociale que l'on dénonce comme une forme d'aliénation ou que l'on

apprécie comme un art de la politesse. Le vendeur de grand magasin ignore l'acheteur auquel il s'adresse, un entre d'autres, innombrables. Mais la technique de la persuasion clandestine enseigne l'efficacité d'une apparente personnalisation. Le thème, bien connu, prête à d'innombrables variations. Faut-il préférer la comédie de la personnalisation ou la vérité froide du rapport anonyme ? Vaut-il mieux maintenir les distances, quand les distances existent effectivement, ou créer un climat artificiel d'égalité ? Probablement chacun répond-il à de telles interrogations avec son tempérament, selon ses goûts et ses expériences, de manière différente. Le style des relations interindividuelles varie de secteur à secteur et de pays à pays : parfois, j'ai eu l'impression d'un style propre au journalisme ou à la télévision, qui traverse les frontières et les océans. Plus souvent, il m'a semblé que le style des relations interindividuelles porte surtout la marque des couches sociales et des nations. Le stéréotype du fonctionnaire allemand, imbu de l'importance de sa tâche, représente une des solutions possibles de la dialectique entre lé travail dépersonnalisé et la personne. Bien loin de se détacher de son rôle, l'individu trouve satisfaction et dignité à se confondre avec lui. Les Français ont la réputation d'osciller entre les solutions contraires, passant soudain d'une impersonnalité rigoureuse à une attitude familière, théoriquement incompatibles avec les obligations de leur rôle. Les Américains s'accusent eux-mêmes de pratiquer avec raffinement l'art de la personnalisation illusoire.

En certaines circonstances, celle-ci est imposée. Les titulaires des rôles qui s'expriment et s'épuisent dans les relations humaines obéissent à des directives précises, ils doivent adopter des attitudes déterminées, afin d'exercer sur d'autres individus une influence calculée à l'avance. Le vendeur ou le publicitaire semble improviser un discours qu'il sait par cœur, et son interlocuteur répond à des propos élaborés à froid, comme si ceux-ci s'adressaient à lui seul et venaient d'autres personnes. Cette mise en scène ne prendrait le caractère dégradant que des critiques sévères lui attribuent, que le jour où les acteurs mettraient dans leur rôle le sens de leur vie.

Au reste, nous aurions tort de méconnaître le nombre des métiers non manuels que crée la civilisation industrielle et dans lesquels des êtres de qualité trouvent une sorte d'accomplissement. Nous avons toujours. tendance, nous autres intellectuels, à juger que les activités qui nous semblent dérisoires apparaissent telles à ceux qui les exercent. Les études empiriques ne permettent pas encore de déterminer le pourcentage des satisfaits et des insatisfaits, des optimistes et des pessimistes, dans une civilisation industrielle

en voie d'épanouissement. Ce pourcentage même n'aurait qu'une portée médiocre : la pire forme d'aliénation, objectera le critique, n'est-elle pas l'aliénation inconsciente d'elle-même ?

Ces réserves faites, sans vaine prétention à préciser les pourcentages, il reste que la technique de production et d'administration diminue la peine des hommes mais ne donne qu'à une minorité d'entre eux la conscience joyeuse de créer. Certaines professions libérales, choisies naguère par vocation, s'organisent désormais en de vastes systèmes, celle d'enseignant, par exemple, dans des multi-universités, ou celle d'officier dans une bureaucratie d'administration ou d'études. Même si elles gardent leur signification, elles donnent moins aisément l'occasion de se sentir une personne ou d'être en contact avec d'autres personnes. Beaucoup transfèrent désormais la volonté d'être soi-même et l'espoir de s'exprimer librement à ce que l'on baptise loisir.

J'ai pris jusqu'à présent le terme de travail ou de métier en un sens neutre et social : ni châtiment divin, ni obligation morale, ni maniement d'outils, ni transformation de la matière, le travail désigne l'activité exercée le plus souvent hors du foyer, en vue d'un salaire ou d'un traitement. Cette définition reflète, me semble-t-il, la conception dominante de notre époque : comment définir le loisir par l'inaction alors que tant de *vacanciers* ou de touristes s'imposent des devoirs (il reste à faire ce que l'on doit faire quand on n'a rien à faire) ? Comment le définir par une occupation définie alors que des activités du loisir constituent pour d'autres hommes le contenu du travail ? Que l'on répare une installation électrique, que l'on se livre au jardinage ou que l'on joue une sonate de Beethoven, ce n'est pas le contenu de l'action, c'est l'intention de l'acteur qui caractérise travail ou loisir. C'est durant la période de non-travail que l'on peut encore rêver, à la manière du jeune Marx, d'échapper à la spécialisation, d'être tour à tour chasseur, pêcheur ou lecteur de Platon.

La civilisation industrielle, dans les pays les plus développés, commence de n'être plus entièrement une civilisation de travail : la morale courante, la philosophie dominante ne le sanctifie plus en tant que tel, mais cette civilisation se définit encore moins par le loisir. Elle ne se conçoit elle-même que dans cette dualité de termes, plus complémentaires qu'antithétiques. La production, œuvre collective des hommes et des machines, est trop détachée de chaque individu ou de l'effort physique pour que le travail demeure entouré de la même *aura*. Nulle part n'a disparu, pour tous ou même pour un grand nombre, l'écart entre désirs et pouvoir d'achat ; quelles que soient les

possibilités théoriques de la redistribution des revenus, c'est à la faveur d'un enrichissement général que la condition des plus défavorisés a les meilleures chances d'être améliorée (même aux États-Unis). La fabrication et la distribution des biens (en une économie occidentale, la distribution passe pour aussi productive que la fabrication) continuent de mobiliser la masse de la main-d'œuvre. Les exploits scientifiques, techniques, productifs n'ont rien perdu de leur éclat. Peu importe que l'opinion les admire en eux-mêmes, comme expression du génie humain, ou pour la puissance ou la richesse qu'ils promettent à la nation ou à l'humanité. Économistes et moralistes ont raison de s'en prendre au fétichisme des taux de croissance et de rappeler que la répartition du produit national entre les divers emplois importe désormais peut-être autant que le volume de ce produit approximativement mesuré par les spécialistes de la comptabilité. Ils auraient tort. d'imaginer que la croissance de ce volume n'importe plus.

Si l'on passe de la collectivité à l'individu, la seule proposition générale qu'autorisent les faits, mérite à peine d'être formulée tant elle est banale : l'usage que chacun fait de son temps libre, en fin de journée, en fin de semaine, durant les semaines de congé payé, ne se comprend que par rapport au travail et au mode d'existence dans la ville. La part faite au sport, au divertissement, à l'information ou à l'enrichissement, à la solitude ou au groupe varie selon les métiers, les modes ou les individus. Choix libre en ce sens qu'aucun règlement ne l'impose. Non pas nécessairement l'expression d'une liberté : la personne elle-même se soumet à des interdits et à des obligations qu'elle a inconsciemment intériorisés.

Chaque société a ses jeux et ceux-ci ont le même caractère d'évidence que les coutumes. Certains sociologues [5] ont esquissé une typologie des jeux en relation avec la diversité des types sociaux : la sociabilité industrielle favorise manifestement les jeux de compétition et de hasard. Des deux côtés de l'Atlantique, les jeux de la télévision comportent une combinaison de l'élément d'*agon* et de l'élément d'*aléa* : la question qui vaut soixante-quatre dollars *(sixty four dollars question)* est une affaire de chance autant qu'une épreuve intellectuelle. Cette combinaison présente une parenté de style avec les régimes économiques ou politiques des sociétés modernes : en théorie, la hiérarchie sociale sanctionne les résultats d'une compétition équitable, en fait les concurrents ne partent pas tous sur la même ligne. La bonne ou la mauvaise chance ont déterminé le sort de chacun (aux deux sens du mot sort).

Le sport dont l'expansion prodigieuse est un des phénomènes typiques de notre époque, marque le triomphe de l'esprit de compétition bien que l'élément de hasard ne disparaisse jamais entièrement. Il réhabilite des qualités qui n'ont plus guère de prix dans la compétition sociale. La force, l'adresse, la résistance, éliminées d'abord du travail (et du combat) aux échelons supérieurs de la hiérarchie, puis progressivement des échelons moyens ou inférieurs, sont, grâce au sport, réhabilitées, exaltées pour elles-mêmes. Outils, machines se substituent à la main et réduisent l'effort physique, le corps redevient le héros sur les stades autour desquels se pressent les foules. Certains sports n'ont pas dépassé les frontières d'une nation (cricket), d'autres ne se pratiquent guère en dehors d'une couche sociale étroite (golf), la plupart des sports, quelle qu'en soit la patrie d'origine, ont fait le tour du monde, adoptés, non pas seulement parce qu'ils venaient de pays prestigieux, mais parce qu'ils faisaient partie intégrante de la civilisation en voie de diffusion.

Les fermes à la campagne, les vieilles maisons transformées en résidences secondaires dans les villages français, les *dachas* autour de Moscou témoignent du même effort spontané de compensation. Prisonnier du milieu artificiel, créé par la technique, l'habitant des villes cherche au dehors la solitude, le contact avec la nature ou les relations sociales moins anonymes, moins faussement personnalisées que dans les usines ou les bureaux. Les caravanes, le campement partent du même besoin, authentiquement éprouvé, quelle que soit la part de l'imitation. Le tourisme, sous toutes ses formes, qu'il comporte un seul déplacement vers une autre résidence ou voyages et visites, signifie une évasion, l'expérience de conditions de vie différentes, parfois la découverte souhaitée d'autres lieux et d'autres gens.

La qualité, la liberté même du loisir ont été mises en question, comme sont mises en question la qualité et la liberté de l'existence professionnelle. En chaque milieu, les individus *se croient obligés* de remplir d'une certaine manière leur temps libre, l'organisation s'emparant à son tour des candidats au dépaysement ; les visites de villes et de musées deviennent des corvées harassantes sous la conduite de guides professionnels. Le visiteur éprouve moins le plaisir de voir qu'il ne savoure à l'avance celui d'avoir vu. En bref, la critique banale de la, radio et de la télévision s'élargit elle-même en critique de l' « industrie des loisirs ». Critique ni entièrement fausse ni tout à fait convaincante.

En l'état actuel de notre civilisation, l'individu a le plus souvent les loisirs

de son travail : il ne suffit pas de donner à presque tous des temps vides pour qu'ils le remplissent eux-mêmes de manière à s'enrichir. Aux yeux du moraliste, la qualité du « remplissage » ne compense pas la médiocrité de l'activité professionnelle. Il ne pourrait en aller autrement que le jour où la plupart des individus auraient reçu une formation intellectuelle qui les mettrait au-dessus du métier qu'ils exercent, qui leur inspirerait le goût et le courage d'être ce qu'ils sont. Encore devraient-ils ce jour-là échapper d'eux-mêmes aux prises de l' « industrie culturelle ».

Comment trouver, sur ce sujet, un ton juste. Quoi que je dise ou écrive, je me sens coupable : suspect de complicité avec les entrepreneurs de ces industries si je constate qu'ils ne créent pas leur public, même s'ils l'attirent par des procédés bas ; suspect de mépriser les hommes si je refuse de mépriser la culture offerte aux masses et constate qu'elle apporte à beaucoup d'hommes, tels *qu'ils sont,* le moyen de s'informer et de se divertir. Rappelons d'abord, pour parer à certaines accusations, que toutes les sociétés, y compris les plus riches, continuent de former *les hommes dont elles ont besoin,* mais qu'aucune d'entre elles, en dépit des objectifs proclamés, n'a besoin que tous les hommes accomplissent pleinement les virtualités qu'ils portent en eux. Aucune n'a besoin que beaucoup deviennent des personnalités et soient capables de liberté par rapport au milieu.

Nombre de métiers de la civilisation industrielle n'exigent de la part des individus normaux qu'une formation dite élémentaire. Ils ne tolèrent pas d'initiative ou d'originalité. Dans la mesure où la « qualification » n'est pas supérieure à la tâche, on devra dire que la plupart de ces exécutants auraient la capacité de faire mieux. L'écart entre ce que les individus sont et ce qu'ils auraient pu être tient tantôt à l'insuffisance de l'instruction reçue, tantôt au caractère même de l'activité professionnelle, plus souvent à la première cause qu'à la deuxième, du moins à notre époque.

L'écart entre ce que chacun est devenu et ce qu'il serait devenu dans les circonstances les plus favorables est par définition irréductible. Il ne se peut pas que *tous* les individus connaissent les circonstances les *plus favorables.* Tous les malades ne peuvent être soignés par les meilleurs médecins, tous les élèves instruits par les meilleurs maîtres. *Toutes* les chances ne sont jamais données qu'à *quelques-uns.* L'égalité des chances n'existe que par l'artifice humain, dans les jeux où, les cases ayant exactement la même dimension, le rapport entre l'impulsion donnée à la boule et le point d'arrêt demeure en

chaque cas radicalement imprévisible. Les chirurgiens ne réussissent pas tous certaines opérations, pas plus que les parents n'ont tous le moyen d'accorder à leurs enfants l'aide qui permettrait à ces derniers de mener à bien leurs études. Assurer l'épanouissement des virtualités de tous est et restera un idéal inaccessible.

La distance entre la réalité et cet idéal varie et variera. La prolongation de la scolarité accompagne le développement technique et permet au même nombre d'enseignants d'instruire plus d'élèves, tout en contribuant à dépersonnaliser la plus précieuse des relations interpersonnelles, celle du maître et de l'étudiant. La civilisation industrielle, surtout dans la phase qu'elle traverse aujourd'hui dans les pays développés, requiert une formation meilleure de la main-d'œuvre de presque toutes les couches sociales. Les nations de vieille culture, telles la France ou l'Allemagne, manquent d'ouvriers qualifiés comme des professeurs ou des chercheurs. L'agriculture industrialisée, les usines automatisées, les administrations rationalisées ont peine à trouver des emplois pour des illettrés ou des manœuvres sans aucune qualification. Peut-être, en certains pays le nombre des diplômés dépasse-t-il celui-ci des postes qu'ils jugent dignes d'eux ; plus probablement n'ont-ils pas les capacités qui répondraient aux besoins. Pour l'instant, l'évolution semble aller dans la direction de l'idéal : de génération en génération, le pourcentage de ceux qui suivent jusqu'au bout l'enseignement du second degré ou qui accèdent à l'enseignement supérieur augmente.

Il suffirait de s'abandonner aux facilités de l'extrapolation pour se donner l'illusion qu'à long terme, la civilisation industrielle débouche d'elle-même non sur des républiques de savants, mais sur une « société d'honnêtes hommes », comme on disait au XVIIIe siècles, ou « d'hommes cultivés », comme on dit aujourd'hui. Extrapolation facile et fausse.

Nul ne connaît le pourcentage des individus génétiquement ou psychologiquement capables d'études supérieures. Dans l'avenir prévisible, il subsistera une majorité de tâches, non plus pénibles mais parcellaires, insérées dans un système complexe qui interdit aux exécutants l'expression d'originalité. Les sociétés sont trop nombreuses, les dons trop difficiles à déceler, les aspirations des individus trop vagues pour que le nombre de ceux qui se jugent injustement déclassés ne demeure pas important. Le pourcentage des divers niveaux de formation intellectuelle qui se trouverait en équilibre avec les besoins de la collectivité échappe à la prévision.

Revenons au présent. Songeons aux millions d'ouvriers ou d'employés : journée de travail de huit heures, deux heures et quelquefois davantage de déplacement médiocre. Pourquoi s'étonner qu'ils cherchent avant tout repos, divertissement ou compensation et qu'ils se satisfassent de ce que les intellectuels jugent volontiers méprisable ? Non que je veuille nier l'évidence : la recherche d'un auditoire ou d'un public aussi nombreux que possible aboutit parfois à une étrange compétition dans la bassesse, à l'emploi de « techniques » inspirées du moins par une conception pessimiste de la nature humaine. Chacun imagine aisément un État maître d'école qui éviterait tout à la fois « commercialisation » et « politisation ». Pour l'instant, quelques pays évitent parfois l'une, parfois l'autre. Là où subsistent les libertés, la presse du cœur, la presse à scandale, celle qui consacre cinq colonnes aux amours royales atteint les plus gros tirages (à l'exception du Japon où la presse à gros tirage se confond à la presse sérieuse).

Des remarques simples restreindront la portée des constatations précédentes. Qu'il s'agisse de bonne culture ou de bonne musique, le nombre des amateurs augmente, absolument et relativement, en même temps que le nombre de ceux qui ont fait des études supérieures. Les disques de musique classique ont une clientèle moins nombreuse que les disques de chanteurs de charme : jamais ils n'ont eu une clientèle aussi nombreuse. Des millions d'individus se divertissent aux exploits de Robin des Bois ou aux aventures du Capitaine Troy. Jean-Paul Sartre nous le dit : lui aussi s'amuse davantage à la lecture de Paul d'Ivoi qu'à celle de Wittgenstein. Que la même culture soit offerte à tous ne signifie pas encore que tous participent à la même culture : une telle proposition irritera les pessimistes qui dénoncent l'abaissement des élites au niveau des masses, décevra les optimistes ou les démocrates qui aperçoivent déjà, tout proche, le rassemblement de tous les milieux sociaux dans la jouissance des mêmes valeurs intellectuelles ou esthétiques.

A coup sûr, ni la radio ni la télévision n'informent « exactement » ou ne cultivent « authentiquement » auditeurs ou téléspectateurs. Ceux-ci jouissaient-ils auparavant d'une meilleure information ou d'une culture plus noble ?

La critique emporte aisément la conviction quand elle compare ce qui est à ce qui devrait être. En va-t-il de même quand elle compare ce qui est à ce qui était ?

***

Le concept de la société industrielle date du début du XIXe siècle. Il appartient désormais au langage courant, après avoir été ignoré pendant quelques dizaines d'années. Capitalistes et socialistes le rejetaient également ; les uns, assurés de leur avenir, préféraient mettre au compte du libéralisme l'enrichissement collectif, les autres n'acceptaient pas le camouflage du conflit fondamental entre les régimes. Les similitudes partielles entre régimes soviétiques et occidentaux, plus encore l'opposition entre les pays développés et les pays sous-développés, ont imposé l'usage d'un concept, qui, en dépit de définitions équivoques, désigne un type social sans précédent : les sociétés qui s'efforcent de produire le plus et le mieux possible en renouvelant les instruments et l'organisation du travail en fonction du progrès de la science.

C'est dans la première moitié du XIXe siècle que se répandit le concept même de société industrielle, prise de conscience des deux faits majeurs de la modernité, démocratie et industrialisme, ou encore égalité sociale et application de la science à la production. C'est à partir de la même époque que l'on peut suivre nettement la croissance du produit national aux États-Unis et dans plusieurs pays d'Europe occidentale. Faits majeurs évidemment préparés au cours des siècles antérieurs : l'historien remontant le cours du temps en aperçoit les origines intellectuelles, au siècle des Lumières, voire au temps de la Renaissance.

Comme les peuples ne sont pas entrés dans l'âge moderne ou industriel à la même date, chacun d'eux a utilisé, en une phase homologue du développement, des techniques différentes. Les sociétés européennes ignoraient l'automobile, l'aviation ou l'électronique à l'époque où elles avaient un produit par tête du même ordre de grandeur que celui de quelques pays sous-développés d'aujourd'hui. Du coup devient impossible une théorie des phases du développement, qui devrait prendre en considération à la fois le *volume du produit national, le régime économico-social, le progrès de la technique.*

Quelle sera la phase prochaine dans les pays les plus avancés ? Peut-on déjà discerner les prémices d'une révolution scientifique et technique à ce point profonde qu'elle bouleverserait la sociabilité industrielle ? Le sociologue hésite à répondre, enclin à laisser aux physiciens, biologistes ou techniciens la responsabilité des prophéties. La plupart des progrès qu'annoncent physiciens

ou chimistes marquent le prolongement ou l'accélération de mouvements depuis longtemps déclenchés : qu'il s'agisse de matières premières nouvelles, de moyens de transport perfectionnés, de l'exploitation de nouvelles sources d'énergie, qu'il s'agisse même de fabriquer des aliments à partir des richesses de la mer, ces créations ne changeront pas d'elles-mêmes la nature de la sociabilité industrielle. Elles en accentueront un des traits déjà visibles : l'organisation de la recherche et du développement, la science de la recherche scientifique ou la science de la science.

Certains observateurs en tirent la conclusion que les universités joueront un rôle accru dans l'innovation aux dépens des entreprises. La science de la recherche scientifique, me semble-t-il, exige et exigera la coopération de l'État, des entrepreneurs et des universités (ou instituts). La forme institutionnelle que revêtira cette collaboration variera de pays à pays. Ce qui ne paraît guère douteux, c'est l'importance accrue que prendra, au cours des prochaines décennies, ce que l'on baptise désormais « recherche et développement », jusqu'au moment où les sommes consacrées à l'exploration de l'inconnu ne pourront plus augmenter, faute de ressources humaines plutôt que faute d'argent.

La société, désormais scientifique au deuxième degré, par l'organisation scientifique du progrès scientifique et non pas seulement par l'application de la science à la production, deviendra-t-elle plus ou moins hétérogène qu'aujourd'hui ? La main-d'œuvre employée dans le procès physique de production diminuera encore, mais la productivité industrielle demeurera plus que jamais la condition nécessaire à l'expansion des autres secteurs. L'agriculture se soumettra à la rationalité industrielle au même titre que l'administration. Aucune de ces anticipations banales — usines automatisées, administrations réglées par des ordinateurs — n'annonce un changement d'orientation. Tout au plus est en question le point à partir duquel la différence de quantité entraînerait une-modification qualitative.

La modification qualitative, maintes fois prophétisée mais tout au plus possible, porterait sur le sens du travail, sur le rapport entre travail et loisir. Aujourd'hui encore, même dans les pays avancés, les travaux parcellaires et à nos yeux dénués de signification humaine restent les plus nombreux. A condition de faire abstraction des deux tiers de l'humanité qui n'ont pas dépassé les phases initiales de l'industrialisation, à condition d'admettre que l'humanité n'utilisera pas les moyens de destruction que les savants ne cessent

de lui offrir, à condition d'extrapoler les progrès de l'automation et de ne pas extrapoler la croissance actuelle de la population mondiale, le spécialiste de l'avenir peut imaginer que les hommes trouvent dans le non-travail leur raison de vivre. Longue période de formation, courte journée ou semaine de travail, longue période de retraite, la plupart des hommes connaîtraient, du début à la fin de leur existence, la jouissance du « temps libre ». La part d'eux-mêmes que quelques-uns (ou tous) soumettraient au « règne de la nécessité » (ainsi Marx appelait le travail), n'interdirait à personne de s'accomplir dans la liberté. L'industrialisation ne serait pour ainsi dire transcendée, elle-même. La formule classique, une société industrielle n'a plus besoin d'esclaves parce que les tâches serviles incombent aux machines, se rapprocherait de la vérité.

Chacun imagine à sa manière, selon les jours et l'humeur, le paradis ou l'enfer d'une société qui ne formerait les individus que pour les livrer à eux-mêmes, qui réconcilierait enfin les deux idéaux marxistes, *l'administration des choses et l'anarchie des personnes.* Cette utopie se situe au-delà de l'avenir prévisible. Les hommes de pensée jugent pour la plupart sévèrement la sociabilité industrielle. Quand ils évoquent l'avenir, ils craignent moins l'ennui qui guetterait une civilisation du loisir que la puissance surhumaine que la biologie, après la physique, donnera demain peut-être à l'humanité.

Déjà celle-ci a la capacité de s'anéantir elle-même, d'altérer le patrimoine génétique de millions d'êtres encore à naître. Va-t-elle acquérir la capacité de modifier ce patrimoine ? De contrôler le hasard génétique ? Mises au point par les physiciens, les armes nucléaires dépendent pour leur emploi effectif des hommes d'État. A qui reviendra la charge de manipuler les patrimoines héréditaires ?

1. Auguste COMTE, *Système de politique positive,* t. I, p. 159.

2. *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne,* avril 1820, reproduit en appendice du tome IV du *Système de politique positive,* p. 38, 39.

3. Voir ci-dessous.

4. Cf. note C, à la fin du volume, p. 347.

5. Roger Caillois.

CHAPITRE VI

De la critique sociale : anomie et aliénation

LES hommes de notre époque ont confiance dans « leur savoir et leur pouvoir », ils n'ont pas toujours confiance en eux-mêmes. Les savants ne doutent pas des progrès futurs de leur science, physique, chimique, biologique. Les techniciens affichent la certitude d'envoyer des cosmonautes dans la lune avant 1975, sinon avant 1970. Les uns et les autres s'amusent à prévoir les dates auxquelles ils mettront à la disposition de leurs semblables telle puissance naguère inconcevable : contrôle du climat, utilisation des protéines synthétiques pour la nourriture, manipulation d'agents biochimiques contre les bactéries et les virus, d'agents chimiques pour l'élimination de maladies héréditaires, etc. Aux sociologues d'inspiration philosophique ou d'opinions avancées revient la tâche ingrate de la critique sociale dont physiciens ou biologistes jugent parfois sévèrement le pessimisme.

Les économistes se situent, à cet égard, entre les techniciens et les sociologues, plus proches des premiers que des seconds. Eux aussi, désormais, pratiquent l'art de la prévision et, partant, des taux de croissance observés durant une certaine période, calculent le volume du produit intérieur brut ou le produit par tête, dans vingt, cinquante ou cent ans. Grâce à la comptabilité nationale, ils ont pour ainsi dire dissipé les mythes et surmonté les conflits d'écoles.

Les adversaires du régime capitaliste — propriété privée des instruments de production et mécanismes des marchés — utilisaient finalement deux arguments principaux : ils dénonçaient d'une part l'écart entre la production possible et la production effective, les richesses perdues par le fait de l'anarchie capitaliste, de l'autre, la répartition inégale des revenus, la concentration des richesses entre les mains de quelques-uns, la pauvreté du plus grand nombre. L'expérience a réduit la portée de ces deux accusations.

Alors que maints défenseurs du capitalisme sous-estimaient le progrès possible de la production et de la productivité, certains socialistes avaient

tendance à le surestimer. A en croire ces derniers, l'abondance était désormais à portée de la main. Le problème de la production, disaient-ils, est résolu, seules l'imperfection et l'injustice du régime établi interdisent à l'humanité de jouir du bien-être désormais accessible à tous. Il ne subsiste rien de cette mythologie qui n'a jamais été prise au sérieux par les professionnels mais qui jouissait de quelque popularité dans certains milieux. L'expérience soviétique a montré les difficultés et les pertes inévitables d'une planification centralisée. Il n'y a pas eu de véritable dépression, à l'Ouest, au cours des vingt dernières années, le scandale d'une production en baisse alors qu'augmente la capacité de production ne s'est pas répété.

Certes, aucun gouvernement, d'un côté ou de l'autre du rideau de fer, ne possède une entière maîtrise de la conjoncture. L'écart entre la production théoriquement ou matériellement possible et la production effective n'a pas disparu, plus assez large cependant pour entretenir les illusions des théoriciens de l'abondance. Aucun régime ne le supprime parce que tous les régimes de régulation, par essence, sont imparfaits. Aucune machine économique n'atteint à un rendement de 100 %.

De même, l'inégalité des revenus demeure considérable et la critique socialiste n'a pas perdu toute portée. Dans la plupart des pays, même les plus riches, le problème des laissés pour compte du progrès, des victimes de la prospérité se pose, nous l'avons vu, avec plus ou moins d'acuité. L'hétérogénéité raciale de la population des États-Unis en même temps que l'immensité du pays et le caractère du régime ont aggravé le problème. Mais celui-ci, tragique en certains de ses aspects, n'a pas grand-chose de commun avec le thème marxiste de la paupérisation absolue ou relative. Tous les individus ne reçoivent pas leur part de l'enrichissement général. La majorité d'entre eux en profitent, plus ou moins il est vrai.

Des arguments qui impressionnaient au siècle dernier les économistes de l'école pessimiste, l'argument malthusien garde le plus de poids. Le surplus de production, se demandaient des hommes éclairés, ne sera-t-il pas absorbé par des consommateurs supplémentaires ? La même malédiction continuerait de peser sur la condition humaine : les individus seraient plus nombreux mais tout aussi malheureux. L'argument malthusien a été réfuté, au siècle dernier, par des circonstances favorables : progrès économique en avance sur la croissance démographique, émigration vers l'Amérique de plusieurs dizaines de millions d'Européens. Il connaît aujourd'hui une nouvelle faveur. Les

investissements d'hygiène collective, peu coûteux, ont un rendement considérable. Il est impossible de fournir à tous des soins raffinés de la médecine individuelle, mais facile de réduire massivement la mortalité infantile en prenant quelques mesures simples et en utilisant quelques produits bon marché. Aussi nombre de pays sous-développés, qui traversent une phase initiale de modernisation, ont tout à la fois un taux de natalité très élevé (35 à 40 ‰), caractéristique des sociétés traditionnelles, et un taux de mortalité bas (10 à 15 ‰), caractéristique des sociétés industrielles. Certains pays ont des taux de croissance démographique de 2 à 3 % par an, imputables non à leur progrès économique propre mais à la technique d'hygiène qu'ils reçoivent de l'extérieur. Ni l'Europe ni les États-Unis n'ont connu de pareil rapport entre augmentation du nombre et augmentation des ressources.

Laissons même de côté cette course entre le volume de la population et la quantité des ressources. Le problème du nombre n'en demeure pas moins, pour ceux qui prennent de la distance à l'égard de l'actualité, *le* problème par excellence. Non qu'il soit inconcevable de nourrir six, dix ou vingt milliards d'hommes sur la planète ; les savants nous promettent avant la fin du siècle des protéines artificielles et l'exploitation des richesses marines. A supposer que les « miracles de la science » surviennent *à temps,* rien ne serait encore résolu.

Tout d'abord, au cours des vingt ou trente prochaines années, les pays dits sous-développés devront se contenter, pour l'essentiel, des produits de l'agriculture classique, améliorée grâce aux enseignements de la biologie et de la chimie, toujours dépendante de la culture du sol et de l'élevage des animaux. Ces pays ne s'appauvriront pas *absolument.* Le taux de croissance économique dépassera le plus souvent le taux de croissance démographique. Ils s'appauvriront *relativement* aux pays développés. L'intervalle entre les peuples riches et les peuples pauvres s'élargira.

De plus, surtout dans une perspective à long terme, la *quantité* risque, même dans les pays développés, d'entrer en contradiction avec la *qualité,* plus précisément avec certaines des qualités que les hommes de culture, aujourd'hui et à travers les siècles, ont mises le plus haut. Des États de centaines de millions d'hommes peuvent-ils être gouvernés selon les formes connues de la démocratie politique ? Toléreront-ils une participation authentique du citoyen à la chose publique, déjà si malaisé aujourd'hui ? Éviteront-ils une bureaucratisation toujours plus rationalisée et comme

abstraite, l'extension de relations anonymes à de nouveaux domaines, aux universités par exemple ? Une discrimination nouvelle s'imposera d'elle-même entre le *petit nombre* des individus très doués qui auront droit à un traitement de faveur, et le *grand nombre,* qui recevra la seule formation nécessaire à l'efficacité du travail. Comment donner à tous une formation telle qu'ils puissent accomplir toutes leur virtualités, dans le loisir sinon dans le travail ? Peut-être ces millions et ces millions d'êtres humains accèderont-ils à un certain confort sans échapper pour autant à une organisation de termitière ?

La plupart des économistes n'ont pas été convertis au pessimisme néomalthusien par les faits que nous venons d'évoquer. Dans le tiers-monde, la valeur du produit par tête augmente lentement, mais il augmente presque partout. Un taux élevé de natalité constitue pour ainsi dire un obstacle au développement, obstacle d'ordinaire surmonté. De plus et surtout, les économistes renvoient aux biologistes et aux sociologues les problèmes du nombre et de la qualité. Les économistes professionnels des universités tiennent en suspicion ceux des leurs qui ne séparent pas science sociale et critique sociale.

Quant aux sociologues, ils semblent enclins au pessimisme tant à cause des échecs qu'à cause des réussites de la civilisation industrielle. Que les prolétaires, en majorité, aient déserté la foi révolutionnaire, c'est là pour les intellectuels imprégnés de marxisme une source d'amertume. Ils jugent la culture de masse d'autant plus méprisable que le niveau de vie s'élève davantage. Parfois, la sévérité de la critique provient de l'excès même des exigences : les ambitions collectives progressent plus vite encore que les moyens de les satisfaire.

Là critique sociale n'en a pas moins deux motifs authentiques, l'un d'ordre sociologique, l'autre d'ordre métaphysique. Quel est le coût du progrès économique ? L'instabilité des conditions d'existence, les revendications, nourries par l'impatience des désirs et les comparaisons envieuses, ne créent-elles pas un climat d'insatisfaction ? Névrosés, anxieux, inadaptés, criminels ne deviennent-ils pas toujours plus nombreux, là même, aux États-Unis, où la civilisation industrielle est la plus avancée ? Les individus qui vivent en un univers démesuré et mystérieux ne se perdent-ils pas pour ainsi dire eux-mêmes, répétant les slogans de la publicité ou des partis, incapables d'échapper à la pression, d'autant plus irrésistible qu'elle se fait insidieuse et douce, du milieu social ? *Anomie* ou *conformisme,* tels seraient les deux

termes d'une alternative à laquelle n'échapperait qu'une minorité. Une société radicalement sécularisée, qui ne se fonde sur aucune vérité transcendante, qui se reconnaît comme une entre d'autres, ignorant le but de son propre devenir, devient, par essence, incertaine d'elle-même. En s'interrogeant sur son présent ou son avenir, elle s'interroge sur la destinée humaine. Ainsi s'explique l'alliance, apparemment illogique, entre marxistes et existentialistes, en Allemagne, puis en France et, ici et là, aux États-Unis.

Les existentialistes se soucient avant tout de la condition éternelle de l'homme, les marxistes veulent bouleverser l'ordre économique et social. En un sens ils se situent à des pôles opposés : ils descendent les uns et les autres de Hegel, mais les uns refusent le *système* et donnent la primauté aux personnes et à l'expérience vécue par chacun, les autres prétendent accomplir le terme final d'un système déjà conçu. En fait, la dimension existentielle apparaissait déjà dans la critique marxiste. Marx ne dénonçait pas la propriété privée des instruments de production ou l'anarchie capitaliste à la manière d'un technicien de l'organisation ou d'un moraliste, il ne se contentait pas de juger les institutions du capitalisme inefficaces et injustes, il s'en prenait aussi, en philosophe, à la condition faite aux hommes : le travail réduit à une marchandise, le travailleur séparé des instruments et du produit de son travail, l'économie tout entière livrée aux forces aveugles de l'accumulation du capital et de la concurrence. Le socialisme, aux yeux du jeune Marx et même du Marx de la maturité, ne représente pas seulement un régime sans précédent, il résout le problème métaphysique. Dans le langage de Heidegger, l'homme est l'être qui s'interroge sur le sens de son être ; dans le langage existentialo-marxiste, l'homme, être historique, s'interroge sur le sens de l'histoire — non sur la direction dans laquelle elle évolue mais sur la signification qu'elle revêt pour ceux même qui la font ou la subissent. Après « la mort de Dieu », les critiques d'inspiration philosophique exigent de l'ordre social plus que les penseurs du passé.

Cette mise en question de la civilisation industrielle fait. partie intégrante de l'ordre social lui-même. Deux thèmes la dominent : celui de l'*anomie* et celui de *l'aliénation.* Aucun de ces deux concepts ne présente une signification précise. L'instabilité de la civilisation industrielle risque de provoquer la dissolution des croyances communes et des obligations intériorisées, faute desquelles l'individu risque de glisser de la solitude à la déviance et à la délinquance ; mais à partir de quel moment l'anomie, impliquée par un ordre changeant, devient-elle pathologique ?

Le terme *d'aliénation* prête à plus d'équivoque encore. Au sens fort, l'homme aliéné est pour ainsi dire étranger à lui-même, il a perdu son essence ou erre en quête de son être. Mais si l'aliénation se réduit à une sorte de malaise qu'éprouve l'individu, faute d'adhésion entière à l'existence qu'il mène ou aux institutions qu'il subit, qui ne se sent, à un degré ou à un autre, aliéné ? Une collectivité, maîtresse d'elle-même, qui organiserait selon un plan son propre développement, n'échapperait peut-être à l'aliénation : la plupart des membres de la collectivité ne l'éprouveraient-ils pas d'autant plus ?

***

Le concept moderne d'anomie [1] a été forgé par Émile Durkheim entre 1890 et 1900, à l'époque où il se consacrait à l'étude de la société contemporaine, de la division du travail et du suicide. Il distingue trois types de suicide : égoïste, altruiste, anomique. L'analyse de ce dernier type illustre le sens général de l'anomie.

Les statistiques établissent, selon Durkheim, que le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration de la société religieuse, domestique, politique. « Plus les groupes auxquels l'individu appartient sont affaiblis, moins il en dépend, plus, par suite, il ne relève que de lui-même pour ne reconnaître d'autres règles de conduite que celles qui sont fondées sur ses intérêts privés. Si donc on convient d'appeler égoïsme cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier, nous pourrons donner le nom d'égoïste au type particulier de suicide qui résulte d'une individuation démesurée[2]. »

Quant au type altruiste, les suicides, qui équivalent à des sacrifices volontaires, dans l'Inde ou au Japon, dans des sociétés inférieures, en offrent des exemples ou des illustrations. L'individu aspire à se dépouiller de son être personnel pour s'abîmer dans cette autre chose qu'il regarde comme sa véritable essence. A notre époque, les suicides de militaires ressortissent à ce type. Au lieu que l'individu abandonné à lui-même se tue parce qu'il s'est détaché de son groupe et a cherché en lui seul le principe de sa vie, il se tue parce qu'il n'a pas accédé encore à l'individuation, parce qu'il se confond entièrement avec son groupe. « C'est le suicide des sociétés inférieures qui

survit parmi nous parce que la morale militaire est elle-même, par certains côtés, une survivance de la morale primitive[3]. »

Les statistiques qui révèlent le troisième type portent sur les variations de la fréquence des suicides en fonction de la conjoncture économique. Que le nombre des suicides augmente au moment d'une crise s'explique aisément, qu'il augmente aussi en phase d'expansion rapide, par exemple en Prusse au lendemain de la guerre de 1870, de 1875 à 1886, voilà qui paraît surprenant au premier abord. L'interprétation désormais classique mais toujours incertaine, on le sait, se réfère à la structure fondamentale de la société moderne, en particulier dans l'ordre économique. « La vie industrielle et commerciale échappe à toute réglementation. On ne sait plus ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, ce qui est juste et ce qui est injuste, quelles sont les revendications et les espérances légitimes, quelles sont celles qui passent la mesure... Parce que la prospérité s'est accrue, les désirs sont exaltés. La proie plus réelle qui leur est offerte les stimule, les rend plus exigeants, plus impatients de tout règle, alors justement que les règles traditionnelles ont perdu leur autorité. L'état de dérèglement ou *d'anomie* est donc encore renforcé par ce fait que les passions sont moins disciplinées au moment même où elles auraient besoin d'une plus forte discipline[4]. »

Sans nier une sorte de parenté entre égoïsme et anomie, Durkheim les distinguait, soucieux non pas seulement de tenir compte des corrélations statistiques mais aussi de mettre en lumière deux aspects, liés mais différents, du malaise social. Le suicide égoïste intéresse surtout les milieux intellectuels, le suicide *anomique* les professions industrielles et commerciales. L'égoïste ne songe qu'à lui-même, faute d'être assez fortement intégré aux divers groupements qui lui imposeraient une discipline et donneraient un sens à sa vie. L'anomique reste perpétuellement en quête de sensations nouvelles, de biens inaccessibles, agité et ambitieux, toujours insatisfait, vulnérable aux coups du sort.

Émile Durkheim approuvait pleinement les principes de la société moderne, la spécification inévitable des tâches, l'autonomie des personnes. Il plaidait la cause de l'homme de métier contre l'idéal anachronique de l'honnête homme. L'individu obéit à la morale en même temps qu'aux exigences sociales en se consacrant tout entier à une occupation définie. Certes, la spécialisation professionnelle requiert une formation, elle aussi spécialisée, elle oblige chacun à sacrifier certaines aspirations, à restreindre son horizon intellectuel :

prix à payer mais que l'homme d'aujourd'hui doit payer. Mais, tout en souscrivant aux valeurs modernes, Durkheim redoutait l'affaiblissement de la discipline dont la société est l'origine et le garant, sans distinguer toujours nettement entre les contraintes imposées de l'extérieur par le groupe et les impératifs intériorisés au cours des années d'éducation. Il attribuait le malaise social à deux causes principales : le déclin des religions sur lesquelles se fondaient les morales traditionnelles, l'anarchie de la vie économique soustraite à un contrôle, organisé et conscient, de la collectivité. Fidèle à la tradition de Saint-Simon et d'Auguste Comte, il rêvait de tirer de la sociologie une éthique, voire une religion, de rendre aux groupements professionnels qu'il appelait corporations, une autorité morale.

La thérapeutique que suggérait le sociologue français pour guérir les maux de la société moderne apparaît aujourd'hui simple curiosité historique. Les groupements auxquels appartiennent à la fois employeurs et employés et qui méritent d'être appelés *corporations,* n'existent dans aucune société démocratique. Même les régimes autoritaires, à la seule exception de l'Italie fasciste, ont mis au pas les syndicats plutôt qu'ils n'ont créé de corporations. Nulle part les syndicats ne s'épanouissent en foyers d'autorité morale. Si les ouvriers et les directeurs doivent quelque jour s'unir dans d'authentiques communautés, celles-ci auront probablement pour cadre les entreprises [5] et non un secteur d'activité. Quant à l'organisation de l'économie par l'État, elle a en effet progressé, comme l'imaginait Durkheim, elle semble avoir atténué les fluctuations de la conjoncture, elle n'a pas soumis les individus à une discipline morale.

Le concept *d'anomie,* plus d'un demi-siècle après avoir été forgé, est devenu familier aux sociologues américains. R. K. Merton, plus que tout autre, a contribué à ce transfert, d'Europe en Amérique. Mais il a, d'une certaine manière, élargi le sens du concept. En effet, celui-ci désignerait « la désagrégation de la culture sociale, qui se produit particulièrement lorsqu'il existe une disparité extrême entre les normes et les objectifs de la culture et la capacité, déterminée socialement, des membres du groupe d'agir conformément à ces normes... ». « Lorsque la structure culturelle et la structure sociale sont mal intégrées, la première ordonnant des conduites et des attitudes que la deuxième exclut, une tension se manifeste en direction d'une désintégration des normes, d'une absence de normes[6]. »

Merton retient une idée durkheimienne : la volonté obsessionnelle du

succès, la quête incessante de biens toujours inaccessibles, la compétition sans frein, ébranlent l'autorité des normes sociales. Mais la distinction tend à s'effacer entre *égoïsme* (par désintégration des groupes domestique, professionnel ou religieux) et *anomie* (absence de normes intériorisées), entre les individus qui échappent à la discipline collective parce qu'ils ne songent qu'à eux-mêmes et ceux qui lui échappent parce qu'ils ne peuvent jamais satisfaire leurs ambitions sans bornes. Du même coup, divorces, suicides, criminalité, délinquance juvénile, troubles psychiques, phénomènes qui n'ont en commun que de marquer une sorte d'échec de la socialisation, passent pour indicateurs d'anomie.

Une telle extension de ce terme résulte d'une attitude, spontanément celle du sociologue, en face de phénomènes apparemment pathologiques, l'attitude du médecin qui établit un diagnostic, analyse les causes du mal et cherche des remèdes. Idéalistes ou machiavéliens, tous les sociologues souhaitent réduire la fréquence des crimes de droit commun ou des suicides, même s'ils ne conçoivent pas tous de même manière répression ou rééducation. L'idéologie implicite de la société américaine a pour notion centrale le *consensus :* une société suppose l'adhésion, inconsciente avant d'être consciente, de tous ses membres à des valeurs communes dont la famille et l'école constituent les agents principaux de transmission. Une nation qui s'est formée grâce à l'acculturation de millions d'immigrants, de langues et de cultures différentes, pense immédiatement la société comme le résultat d'une socialisation : attentive au procès de socialisation parce qu'il s'opère pour ainsi dire en plein jour et demeure imparfait dans la mesuré où il laisse subsister la diversité des origines. Le consensus que les saint-simoniens et les positivistes voulaient rétablir par-delà l'effondrement des religions de salut, redevient, un siècle et demi plus tard, l'idéal implicite d'une nation qui doit surmonter tout à la fois l'hétérogénéité de sa population, l'immensité de son territoire, la jeunesse de son État et les troubles d'une industrialisation plus rapide que partout ailleurs.

Un individu passe pour socialement intégré lorsque, tout en obéissant à lui-même, il se conduit conformément à la moralité sociale et se soumet, par là même, aux nécessités collectives. Une totale intégration effacerait toute trace de personnalité. Aussi bien est-elle impossible dans une société complexe où, par le fait même de la multiplicité des couches sociales ou des groupements professionnels, l'individu, quand il arrive à l'âge mûr, constate l'extrême diversité des opinions, des manières de vivre, des valeurs. L'homme d'aujourd'hui, quelle que soit la puissance de la socialisation initiale, doit en

certaines circonstances choisir entre différents modèles, se déterminer lui-même à l'intérieur de certaines limites.

Il n'en va pas autrement de sociétés plus anciennes que la société américaine. La culture actuelle des nations européennes résulte d'une sorte de sédimentation historique. Les couches de culture, chacune originaire d'un siècle plus ou moins éloigné, se mêlent plutôt qu'elles ne se superposent dans l'inconscient d'un groupe limité ou du peuple entier. Les différents groupes n'ont pas tous rejeté, assimilé ou transformé de la même manière l'héritage propre à chacun des âges écoulés. Là encore, l'intégration demeure heureusement incomplète. Des contradictions entre les valeurs naît l'insatisfaction créatrice.

Au sens vague que nous avons donné à ce concept, une certaine *anomie* se retrouve, à un degré ou à un autre, dans toutes les sociétés contemporaines, les unes bouleversées par l'exemple ou l'impact des pays développés, occidentaux ou soviétiques les autres en croissance, donc en transformation rapide. Mais, dès que l'on veut substituer des chiffres à des impressions, des analyses quantitatives à des descriptions, les difficultés se multiplient. Aucun des indicateurs d'anomie n'a une validité incontestable et n'autorise des affirmations catégoriques.

Reprenons, par exemple, les statistiques du divorce. Celui-ci n'est pas, en tant que tel, un symptôme de désintégration sociale ni même de désintégration familiale, bien que de toute évidence il rende plus malaisée la socialisation, donc l'intégration normale des enfants. Les statistiques qui mettent en lumière des faits connus ne révèlent guère des tendances immanentes à la civilisation industrielle ou propres à une phase de cette civilisation. Entre l'avant-guerre et l'après-guerre, le taux annuel de divorce pour 1.000 habitants — mise à part la période exceptionnelle 1945-1949 — a quelque peu progressé en France, mais lentement : de 1,10 en 1935-1939, il est monté à 1,27 en 1963. Comme l'augmentation du taux résulte du comportement des couples très jeunes ou des couples de plus de quarante ans, il n'est même pas démontré que la propension au divorce des couples formés depuis 1950, autrement dit depuis le retour à des conditions normales, soit en hausse[7]. Les taux américains (4,44 en 1957) ou suédois (2,40) demeurent supérieurs à ceux d'avant-guerre mais inférieurs à ceux de l'immédiate après-guerre. C'est dans les pays de régime soviétique que les taux ont progressé fortement : 2,36 en 1957 contre 1,09 en 1935-1939 en Tchécoslovaquie, 3,02, contre 1,21 en Hongrie.

La fréquence des divorces, on le sait, tend à augmenter, toutes choses égales d'ailleurs, avec le style de vie moderne, elle varie considérablement de pays à pays en fonction de facteurs divers (religion, système des valeurs, coutumes). Probablement certaines causes majeures agiront dans le sens d'une fréquence accrue : affaiblissement de la réprobation morale, allongement de la durée moyenne de l'existence, donc de la durée des couples, diminution du pourcentage de la population non urbaine. Les statistiques ne permettent pas d'affirmer que cette tendance soit universelle, irrésistible ou dangereuse pour la société elle-même.

En revanche, les statistiques relatives aux Noirs, dans les villes du nord des États-Ums, ne laissent guère de doute sur le caractère pathologique de la conjoncture. Le pourcentage des naissances illégitimes, en 1963, de 3,07 % dans la population blanche, s'élèverait à 23,5 % dans la population noire. De tels chiffres témoignent d'une désintégration sociale que ne démontrent pas les taux de divorce, même les taux élevés des États-Unis.

Les taux de suicide[8], dans les pays développés, ne permettent pas davantage de conclure à une anomie croissante (en incluant, sous ce titre, les deux types « durkheimiens » égoïsme et anomie). En France, ce taux (pour un million d'habitants) est moins élevé dans les années 50 que dans les années 30 (195 en 1936, 168 en 1960). Les taux de la Suisse dépassent ceux de la France ou des Etats-Unis. On souhaiterait disposer de statistiques, précises et certaines, en ce qui concerne les maladies mentales, psychoses ou névroses, et la criminalité. Mais certaines de ces statistiques manquent, d'autres ne se prêtent aisément aux comparaisons. De pays à pays, les statistiques de criminalité sont établies de manière différente. Le nombre des condamnations ou des affaires réglées ne représente pas un indice exact du nombre des crimes.

Aux États-Unis, les autorités, la presse s'alarment, depuis des années, de la progression de la criminalité. Par exemple, d'après les statistiques du F.B.I., le nombre des homicides volontaires aurait augmenté de 8 % de 1963 à 1964, celui des viols de 21 %, celui des vols à main armée *(thefts by force or violence)* de 12 %, celui des agressions de 17 %, celui des vols d'automobiles de 16 %. Si l'on s'en tient à la présentation qu'aiment les Américains, il y aurait eu un homicide volontaire toutes les 42 minutes en 1951, toutes les 40 minutes en 1954, toutes les 55 minutes seulement en 1964. En revanche, il y aurait eu un viol toutes les 26 minutes en 1964 contre un toutes les 31 minutes en 1951, un toutes les 29 minutes en 1954. A supposer qu'il y ait effectivement

aux États-Unis une progression de la criminalité, elle est due, pour une part importante, non à l'anomie de la population globale, mais à la désintégration de certains milieux, en particulier de la minorité de couleur[9].

Un seul mouvement paraît incontestable, au cours des quinze dernières années, l'augmentation de la délinquance juvénile. Le phénomène s'observe en Suède comme en Grande-Bretagne ou en France. Il accompagne une prolongation de la scolarité et une baisse du taux de chômage, il appelle donc probablement une interprétation complexe : rapport entre les générations, attitudes des jeunes à l'égard de la famille et de la société, organisation autonome des adolescents en même temps que désintégration familiale dans certains milieux.

Les statistiques ne permettent d'affirmer ni que les sociétés industrielles se désintègrent progressivement ni que l'intégration s'affermit d'elle-même, au fur et à mesure du progrès économique. Ces remarques ne tendent pas à réfuter la critique sociale de l'anomie, elles visent à corriger le pessimisme auquel inclinent certains observateurs et à reprendre, sous une autre forme, une idée de Durkheim.

Celui-ci affirmait la normalité du crime, de l'acte qui viole un interdit collectif ; il n'y a pas de société sans criminels et sans crimes. De même que les statistiques établissent qu'il naît chaque année un pourcentage d'enfants « anormaux » (pourcentage qui sera dit « normal »), de même les statistiques établissent qu'il se commet chaque année un certain nombre de meurtres ou de vols à main armée. Nombre qui passera pour normal s'il se manifeste régulièrement dans la plupart des sociétés ayant atteint un même stade d'évolution. Les sociologues ont renoncé à faire usage de la distinction entre le normal et le pathologique faute de discerner clairement les types de société et les phases d'évolution. Le taux des divorces ou des suicides est plus élevé dans les milieux de civilisation urbaine que dans les régions à prédominance agricole où la population vit dans des villages ou des petites villes. Mais nul ne peut dire quel est ici ou là le taux normal ou même s'il existe un taux normal.

Certains sociologues américains, rompant avec la définition vague de l'anomie, ont tâché de rendre à ce terme une signification précise. L'anomie ne se confond pas avec une forme quelconque de désintégration sociale, mais avec un état psychique comparable à celui que Durkheim attribuait à ceux qui se suicident par anomie, *normlessness,* disent les Américains, absence de

normes intériorisées dirons-nous. Ou encore, en langage plus courant, certains individus ne savent où se prendre, ils ont le sentiment d'être emportés par un mouvement irrésistible vers un avenir inconnu, ils ne croient plus aux valeurs de leurs pères et n'ont pas trouvé des valeurs de remplacement.

L'étude de H. McClosky et John H. Schaar, dans le numéro de l'*American Sociological Review* de février 1965 marque un retour à l'interrogation durkheimienne, à savoir l'interrogation morale. Au lieu de chercher des indicateurs sociaux de l'anomie, ces auteurs utilisent la technique moderne des questionnaires, s'efforcent de saisir l'état psychique d'anomie, de *normlessness,* l'absence d'impératifs et d'interdits vécus par les consciences à travers les réponses à un certain nombre de questions[10]. Les réponses à certaines questions révéleraient le manque de convictions fermes, le sentiment d'une distinction difficile entre le vrai et le faux, le bien et le mal en un monde complexe, désordonné et changeant. Ainsi définie, l'anomie n'a pas de relation directe avec les taux de divorce, crime, délinquance, alcoolisme, suicide. « Il n'est pas démontré ni que l'anomie (en tant qu'état d'esprit) produise ces conséquences ni qu'une grande proportion de ces actes soit imputable à l'anomie. » L'étude, dans le détail technique de laquelle nous ne pouvons entrer, aboutit à la conclusion que l'anomie en tant qu'état d'anarchie intérieure (ne savoir où se prendre, se sentir perdu) est provoquée en certains cas par le contexte social, en d'autres par la structure de la personnalité individuelle, en d'autres encore par une combinaison de ces deux causes. Les individus qui appartiennent aux classes supérieures, qui ont un haut niveau d'instruction, qui comprennent mieux la société dans laquelle ils vivent, ont une meilleure chance d'échapper à l'anomie. Mais il y a des anomiques, même parmi ces privilégiés, parce que les anxieux, les dogmatiques, les individus impitoyables, prompts à condamner leurs semblables et à ne pas pardonner les faiblesses humaines, apparaîtront souvent anomiques, même quand ils ont un diplôme universitaire et occupent une position sociale élevée.

Cette étude a le mérite de rompre avec l'équation professionnelle du sociologue. Celui-ci, qu'il s'agisse des résultats scolaires des enfants ou de la fréquence de l'anomie, fixe son attention sur les déterminants sociaux et risque de méconnaître les facteurs génétiques ou psychologiques. Selon les dispositions ou les aptitudes inscrites dans le patrimoine héréditaire, les individus, placés dans le même contexte, réussiront ou, tout au contraire, échoueront dans leurs études, trouveront leur place dans la société ou

connaîtront une sorte de vide intérieur.

Il va de soi qu'il n'y a pas lieu de choisir entre l'explication par le milieu et l'explication par les prédispositions des individus. Est en question la part qu'il convient de faire à ceci et à cela. De même, la conclusion de l'étude de H. McClosky et John H. Schaar n'oblige pas à réfuter radicalement les thèses classiques de R. K. Merton. L'anomie dont témoignent, par leurs réponses, une fraction des personnes interrogées — plus nombreuses dans les classes inférieures, mais présentes dans toutes les classes — marque l'échec de la socialisation et des moyens par lesquels celle-ci s'accomplit (communication, interaction, instruction). Peut-être la socialisation devient-elle plus difficile et l'échec plus fréquent quand les aspirations de chacun ne sont plus restreintes par la coutume et que la mobilité et le culte du succès semblent ouvrir à tant d'individus des perspectives indéfinies.

Par ce biais, nous revenons des « indicateurs objectifs » et du « vide intérieur » à la définition vague de l'anomie, au malaise de notre civilisation, pour reprendre l'expression courante depuis un siècle. Que ce malaise soit ressenti par la plupart des critiques sociaux, écrivains, philosophes, médecins, psychologues, ne prête pas au doute. L'intégration *implique un système de valeurs ou un ensemble de modèles de conduite qui, tout à la fois, s'imposent avec une autorité d'évidence à la conscience ou à l'inconscient de tous les membres d'une collectivité et assurent une coexistence pacifique entre les individus.* La rapidité des changements matériels, donc des conduites adaptées, le contraste entre les traditions familiales ou locales et les exigences de la vie industrielle et urbaine constituent, en apparence, des obstacles à l'intégration.

Dans les sociétés non occidentales en voie de modernisation, des univers de culture tout autres se heurtent et se mêlent avec des conséquences en elles-mêmes variables et incertaines. Le paysan kabyle, accoutumé à une économie de subsistance, aux règles strictes de la communauté familiale et villageoise, ne sera plus jamais pleinement « chez lui » dès lors qu'il aura pris contact avec une économie monétaire et l'appareil technique de la civilisation moderne. Il vivra dans deux univers, l'un qu'il porte en lui, gravé par l'expérience vécue au cours des premières années, l'autre auquel il lui faut, vaille que vaille, s'adapter s'il veut survivre. Parmi ceux qui appartiennent à deux univers, les uns resteront en profondeur fidèles à la tradition, même s'ils travaillent dans une usine rationalisée, les autres finiront par se convertir à la sociabilité

moderne. Par définition, les sociétés archaïques en voie d'industrialisation souffrent toutes plus ou moins d'anomie (au sens vague de ce mot).

La perpétuelle transformation de l'environnement technique renouvelle l'épreuve de la double culture, même pour une génération déjà formée dans les villes, épreuve parfois d'autant plus rude que les normes de la socialisation, dans certains quartiers populaires, n'ont ni l'évidence ni la force des normes traditionnelles. Les couches les plus défavorisées, et elles subsistent dans tous les pays industrialisés même de composition raciale homogène, restent pour ainsi dire exclus de la collectivité. La sociabilité industrielle crée, inévitablement, un certain pourcentage de ratés. Toutes les sociétés modernes comportent une âpre compétition, surtout celles qui transfigurent le *succès* en valeur suprême. L'échec ne va pas sans amertume, ressentiment et parfois mise en accusation d'un ordre d'autant plus odieux à ceux qu'il accable qu'il leur semble à la fois anonyme, injuste et faussement rationnel.

La morale d'une civilisation acquisitive où le mérite ne peut être prouve que par la réussite, promotion ou argent, abandonne fatalement à eux-mêmes et à leurs démons ceux que le sort a trahis. Les régimes, à cet égard, diffèrent moins que leurs idéologies. En un régime d'économie entièrement étatisée, qui se veut en même temps conforme au principe des chances égales pour tous, la compétition scolaire, universitaire, bureaucratique, ne revêt pas moins d'intensité qu'en Occident. Les examens qui ouvrent l'accès à l'université présentent une sévérité plus grande en Union Soviétique qu'en des pays de démocratie libérale, à supposer que les enfants des couches supérieures y bénéficient de moins d'avantages. En dehors des périodes d'exaltation révolutionnaire, les individus des sociétés de planification bureaucratique, livrent, eux aussi, une lutte permanente dont la place occupée dans la hiérarchie constitue l'enjeu.

Joseph Schumpeter avait mis en lumière le paradoxe fondamental de la société industrielle de type capitaliste. En théorie, c'est dans la mesure où chacun agit en fonction de son intérêt propre que s'accomplit le bien de tous. Mais la « main invisible » ne transfigure le plomb vil en or pur qu'à une double condition : les êtres égoïstes doivent respecter les lois, ils ont besoin d'être encadrés par des personnes, fonctionnaires, policiers, juges, hommes politiques, dont les mobiles et le code n'ont rien de commun avec ceux de l'*homo œconomicus.*

Nul ne saurait, en l'état actuel de notre savoir, mesurer le poids des divers

facteurs : victimes du progrès économique, couches inférieures exclues de la société globale, soit parce qu'elles appartiennent à une ethnie minoritaire et désavantagée, soit parce qu'elles recueillent les individus que l'hérédité et le milieu familial ont réduits à la misère, hétérogénéité des univers culturels à l'intérieur de chaque conscience et dans la société globale, relative faiblesse des normes privées de fondements religieux ou traditionnels, contradiction entre une morale du succès et le respect de la morale, isolement et amertume de ceux qui n'ont pas gravi les échelons de la hiérarchie sociale ou qui ont descendu quelques échelons.

D'aucuns se plaisent à imaginer à l'horizon de l'histoire la médiocrité tranquille d'une petite bourgeoisie absorbant toutes les couches sociales, ou la cristallisation bureaucratique reproduisant à l'âge industriel la rigidité des hiérarchies théocratiques du lointain passé : la critique de l'anomie nous rappelle que ces visions se situent au-delà de notre avenir prévisible, celui de sociétés qu'agitent la pluralité des normes culturelles, la compétition entre les individus, la mobilité requise par l'idéal d'égalité au point de départ.

***

Le terme *d'aliénation* a servi à tant d'usages, depuis quelques dizaines d'années, en Allemagne, en France, en Europe occidentale, aujourd'hui et même aux États-Unis, il se prête à tant de définitions que peut-être vaudrait-il mieux l'abandonner. Nous le reprenons ici parce qu'il nous permettra de poser des problèmes. En son équivoque même, *il fait partie de la conscience critique que notre propre société a d'elle-même.*

En français ou en anglais, le mot d'aliénation traduit trois mots allemands : *Veräusserung, Entäusserung, Entfremdung.* Le premier de ces mots a le plus souvent un sens juridique et le mot français comporte le même sens : il désigne simplement la vente d'un bien, en particulier d'un bien immobilier ou d'un patrimoine. On n'aliène pas un réfrigérateur, on le vend ; on aliène une propriété de famille. Les deux autres mots que Marx emploie presque indifféremment n'ont pas la même racine : l'un se réfère à l'extériorité *aussen* (dehors) l'autre à l'étrangeté *(fremd :* étranger).

Entäusserung signifie extériorisation, création d'une œuvre qui se maintient

en dehors de son créateur. L'extériorisation se change en aliénation lorsque l'œuvre devient ou apparaît étrangère à son créateur.

Sans remonter aux origines religieuses de ce concept, rappelons que le jeune Marx prit ses distances à l'égard de la philosophie hégélienne en méditant sur le mystère de l'aliénation historique. Selon Hegel, écrit le jeune Marx, l'histoire humaine est la dernière étape du Devenir de l'Esprit qui s'est projeté dans la nature, s'y est aliéné pour revenir à lui-même dans une unité où se confondent sujet et objet. Toute extériorisation est aliénation et l'aliénation ne sera surmontée qu'avec la fin de l'Histoire et le retour de l'Esprit à lui-même dans le savoir absolu.

Marx refuse d'admettre l'équivalence de l'extériorisation et de l'aliénation, la fatalité métaphysique de l'aliénation. L'homme, tel que le conçoit une anthropologie naturaliste, appartient au règne animal ; s'est créé lui-même au long des millénaires à mesure qu'il se donnait des moyens de production plus puissants. Mais il s'est perdu en se créant, l'aliénation apparaît avec l'aventure historique de l'humanité divisée en classes ennemies. Le régime capitaliste marque la dernière phase de cette aventure : le développement des moyens de production, l'accumulation du capital élimineront peu à peu la pénurie qui obligeait à sacrifier la majorité des hommes au confort et au bien-être de quelques-uns, responsables du progrès de la culture. Jamais l'humanité n'a été aussi étrangère à elle-même que dans le régime capitaliste, jamais elle n'a été aussi proche de mettre fin, une fois pour toutes, à l'aliénation, au divorce entre les hommes et l'ordre social dans lequel ils vivent.

Ce bref rappel d'idées bien connues suffit à suggérer la richesse d'un thème insaisissable. Toutes les institutions, tous les événements résultent de l'action des hommes, mais ni un régime économico-social ni une grande guerre ne sont l'œuvre ou l'expression *d'une* volonté humaine. Selon la formule banale, les hommes font leur histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font. Ils créent leurs sociétés mais ils ne savent pas la société qu'ils créent. Plus la société devient complexe, changeante, plus les hommes se sentent étrangers à elle. Si l'on appelle *aliénation* l'expérience que font des millions d'individus de la distance entre conscience et vie sociale, l'aliénation n'apparaît-elle pas comme le prix à payer pour les conquêtes de la civilisation elle-même ?

Comment Marx, dans sa jeunesse ou dans sa maturité, concevait-il une existence non aliénée ? Nul ne peut le dire avec certitude. Après 1844, le terme même *d'Entfremdung* revint rarement sous sa plume. Dans le *manuscrit*

économico-philosophique (1844) et dans les textes antérieurs, toutes les créations humaines — religion, philosophie, politique — apparaissent des aliénations. En cette hypothèse, l'homme non aliéné serait, en dernière analyse, l'homme le plus proche de la nature, le travailleur indiscernable de son activité. Dans Le *Capital,* c'est la substitution de l'économie marchande aux relations personnelles entre les producteurs qui semble l'expression principale de l'aliénation : l'organisation planifiée de la production et des échanges mettrait fin au pouvoir de la création sur le créateur, des mécanismes du marché sur les hommes.

Peu importe la pensée ultime de Marx, qui prêtera toujours à controverse. Reprise par la critique sociale d'aujourd'hui, la notion d'aliénation a perdu la plupart du temps son acception philosophique. Faute d'une définition de l'essence humaine, les sociologues et, en particulier, les sociologues d'inspiration marxiste, dénoncent moins la non-humanité de l'existence que mènent les hommes dans une société industrielle (la perte par les hommes de leur *essence)* que le divorce, conscient ou inconscient, entre les individus et leur être social. Nous avons écrit avec intention *conscient* ou *inconscient.* En effet, les critiques de l'aliénation se refusent à voir dans la soumission à l'ordre établi la preuve de la réconciliation des hommes avec leur milieu. Tantôt ils mettent l'accent sur la réalité objective, tantôt sur l'expérience vécue ; tantôt l'aliénation est décelée par le sociologue lui-même, tantôt éprouvée par les acteurs sociaux. Le sens que prend le mot d'aliénation en psychopathologie *(madness)* demeure, en principe, entièrement distinct du sens que lui donnent les critiques de la société moderne, mais une sorte de parenté est plus ou moins perçue entre l'*aliéné* — séparé, par la folie, des autres et de lui-même — et *l'aliénation* des hommes sains de corps et d'esprit qui ne coïncident pas avec leur propre existence.

Tous les problèmes de la sociabilité industrielle se prêtent à une traduction en termes *d'aliénation.* Aliénation sociale, l'obéissance à une classe capitaliste. Aliénation technique, la soumission de l'ouvrier à un outillage qui ne lui appartient pas et qu'il ne comprend pas. Aliénation économique, la séparation entre le producteur et le produit. Rien n'empêche d'ajouter encore une aliénation politique dans la mesure où le régime lui-même, démocratique ou autoritaire, est éprouvé par les sujets ou les citoyens comme puissance étrangère, inintelligible, anonyme.

Cette traduction a le mérite d'illustrer un problème fondamental de la

civilisation moderne, l'inconvénient de favoriser la confusion. Toute société techniquement complexe est *réifiée*, les individus, exécutant des tâches anonymes, sont, à certains égards, traités comme des choses et ne communiquent les uns avec les autres que par l'intermédiaire des objets, fabriqués par tous et extérieurs à chacun. Une entreprise risque d'apparaître au travailleur individuel comme un système de pouvoir au service d'une classe (les capitalistes, les directeurs, le parti communiste) ou comme un système d'organisation qui n'obéit qu'à sa propre rationalité. La séparation entre les travailleurs et les instruments de travail, entre les producteurs et leur produit constitue un caractère structurel de la civilisation industrielle.

Le régime de propriété exerce à coup sûr une influence sur la manière dont les individus vivent cette séparation. Un ouvrier qui voit le monde à travers l'idéologie marxiste éprouve l'aliénation plus intensément qu'un ouvrier placé dans des conditions objectivement identiques, qui adhère à une autre vision du monde. Chaque société tend à convaincre ses membres des vertus de son propre régime, encore que les démocraties acceptent ce que les régimes totalitaires interdisent : leur propre mise en question.

Dans quelle direction chercher non l'élimination totale, par définition impossible, du divorce entre les hommes et leur existence sociale, mais l'atténuation de ce divorce ? La réponse me paraît aussi simple que banale : l'élévation du niveau intellectuel. *Les hommes deviendront moins étrangers à leur destin dans la mesure où ils le comprendront.* Non pas nécessairement moins insatisfaits : l'insatisfaction, clairement éprouvée, s'exprime par une volonté de réformes, ne mérite pas d'être appelée aliénation. Réponse humaine à un ordre par essence imparfait.

Telle que nous l'avons définie dans les pages précédentes, l'aliénation désigne moins un aspect isolé de l'ordre social ou de la psychologie collective qu'une menace, toujours présente dans les organisations complexes, les sociétés nombreuses, les techniques rationalisées. Rassemblés dans les universités, des dizaines de milliers de jeunes gens et de jeunes filles relisent le jeune Marx et appellent aliénation la solitude de l'individu dans la foule, la perte de contacts personnels avec l'organisation elle-même et non pas seulement avec les maîtres. Parfois ils se sentent étrangers à leur sort non parce que celui-ci est trop rude mais parce qu'il est tracé à l'avance. Un destin, même confortable, demeure extérieur à celui qui ne l'a pas conquis. La civilisation moderne ne donne à personne l'assurance qu'il se reconnaîtra lui-

même dans son milieu. Aucun des pays que j'ai visités ne m'a donné aussi fortement que la Pologne le sentiment de l'aliénation politique, je veux dire du divorce entre le mode de gouvernement établi et celui qui aurait répondu aux aspirations des gouvernés. L'indifférence que tant de citoyens manifestent à leur État et à leurs dirigeants, dans les pays de démocratie représentative, demeure fort éloignée d'une pareille distance entre les hommes et leurs institutions. Probablement témoigne-t-elle d'un malaise latent qui risque d'exploser soudainement en crise de passions fanatiques.

L'homme, disait Bergson, était *naturellement* fait pour vivre dans des petites sociétés closes. Disons au moins que l'homme a définitivement perdu, dans la civilisation moderne, les certitudes naïves qui lui permettaient de confondre son être intime et son être social. L'utopie marxiste d'une réconciliation des hommes entre eux et avec leur environnement symbolisait le retour aux communautés primitives rêvées, sinon réelles, l'abondance, le libre épanouissement de chacun, enfin délivré de la malédiction du travail parcellaire. Peut-être l'utopie que certains tiennent pour morte revêt-elle une forme nouvelle : ce n'est plus la prise du pouvoir par le prolétariat ou la planification de l'économie qui marquerait la fin de la préhistoire, mais un automatisme poussé à son terme, qui réduirait au minimum la part du temps consacré au travail. Pendant le temps libre, les hommes retrouveraient la liberté.

***

Nous avons écarté, dans les pages précédentes, la discussion métaphysique de l'aliénation pour nous en tenir à l'acception sociologique de ce terme. Mais, implicitement, les critiques de l'aliénation gardent dans l'esprit une certaine idée de la non-aliénation ou de l'homme non aliéné. Quelle est cette idée ? Ou plutôt quelles sont les diverses idées ? Il me semble que l'on peut, en simplifiant, distinguer trois tendances, l'une qui prolonge le marxisme classique, une deuxième d'inspiration existentialiste, une troisième issue du freudisme orthodoxe ou révisée par l'école culturaliste américaine.

La première tendance attribue les malaises, psychologiques et sociaux, aux traits spécifiques du régime capitaliste : propriété privée des moyens de production, accentuation de l'aspect commercial, concurrentiel et publicitaire

de la civilisation industrielle, manipulation des masses par les moyens de communication, existence et puissance d'une « classe capitaliste ». Cette critique marxiste de l'aliénation ne néglige pas les arguments que lui fournit la critique non marxiste, mais elle met tout le mal au compte du régime. Elle laisse dans l'ombre le coût éventuel des autres régimes. Prenons l'exemple de la radio ou de la télévision, inévitablement ou publique ou privée : dans un cas, elle s'expose au risque de l'utilisation politique, dans l'autre cas, au risque de la dégradation publicitaire. Elle ne peut pas être soustraite en même temps à l'un et à l'autre. Les instruments qui mettent *tous* les hommes en communication les uns avec les autres sont et seront toujours soumis à l'autorité de quelques-uns.

De même le critique n'a pas de peine à mettre en lumière l'ambition des individus dans un régime capitaliste : l'homme de l'organisation prêt à se vouer corps et âme à son entreprise afin de gravir les derniers barreaux de l'échelle, les jeunes diplômés, exclusivement soucieux d'une promotion rapide, les nouveaux riches, désireux d'obtenir la consécration éclatante d'un statut qu'ils veulent prestigieux et qu'ils savent précaire, les vieilles familles, réticentes à l'égard de ces parvenus. Certains de ces phénomènes que la sociologie vulgarisée dénonce aux États-Unis semblent liés aux caractères singuliers de cette nation hétérogène, composée d'immigrants arrivés à des dates différentes. Mais l'ambition de parvenir résulte inévitablement de la moindre stabilité des statuts à travers les générations. Or, les mêmes auteurs condamnent l'inégalité au point de départ, contraire au principe de la justice, et l'âpreté de la bataille sociale. Les mêmes auteurs détestent la publicité et l'art de faire carrière dans les grandes bureaucraties. Or l'art de s'élever aux échelons supérieurs d'une bureaucratie n'obéit pas exactement aux mêmes règles en Union Soviétique et dans une grande entreprise américaine : il comporte inévitablement, ici et là, le respect de l'ordre établi et des valeurs reçues. Les organisations imposent le conformisme dès qu'elles cessent d'être limitées à un objectif spécifique. Ou bien anonymes, ou bien caricatures de communautés, elles deviennent oppressives pour tous ceux qui n adhèrent pas à la religion du socialisme ou de la *General Motors.*

La critique de l'aliénation, d'inspiration marxiste, n'en garde pas moins une double signification pour ceux-mêmes qui se rangent dans un camp opposé. Elle dégage les causes proprement *capitalistes* du sentiment qu'éprouvent des millions d'hommes de vivre en un monde étranger ; en un autre régime, les mêmes causes ou d'autres causes produiraient un sentiment comparable mais il

n'en importe pas moins que nous soyons rappelés à la conscience des causes actuelles, dans le régime tel qu'il est. De plus, l'inspiration marxiste indique au moins une des directions dans laquelle les hommes pourraient se réconcilier avec leur œuvre : réduire la distance entre le travailleur et le cadre social de son travail, offrir une meilleure chance d'engagement dans l'œuvre commune à ceux qui préfèrent la participation au retrait.

L'œuvre de Jean-Paul Sartre, en particulier, *La Critique de la raison dialectique*, est la plus révélatrice de l'inspiration existentialiste. Laissons de côté la reprise des thèmes proprement marxistes, l'analyse du capitalisme, de la propriété privée ou du marché : Sartre se borne à proclamer la vérité définitive du *Capital* sans y rien ajouter. En revanche, au rebours de la première école qui s'en tient à une acception sociologique de l'aliénation sans définir la non-aliénation, il laisse clairement apercevoir le principe de sa critique, l'origine de l'aliénation, immanente à l'histoire humaine. La conscience, la subjectivité active (baptisée *praxis*) est par essence liberté, détermination tout à la fois de son but et de ses moyens en un contexte qu'elle définit elle-même. Or, cette liberté, constitutive de notre humanité, est, depuis l'aube de l'Histoire, constamment arrachée à elle-même. Chacun demeure, au sens strict et métaphysique, libre puisqu'il *est* liberté, mais, par le fait de la rareté des biens, l'homme devient l'ennemi de l'homme, les vivants ont assuré leur survie en faisant ou en laissant mourir leurs semblables en surnombre, le maître a transformé l'esclave en instrument, l'œuvre échappe à son créateur puisqu'un *autre* s'en empare ou en détermine la signification ; le produit n'appartient plus au producteur mais à un autre qui en use à son gré. L'autre n'est jamais lui-même, il y a toujours un autre de l'*autre* en une société où le monde des objets et des institutions, baptisé pratico-inerte, enserre tous et chacun en un réseau de contraintes réciproques, d'interdits anonymes, d'obligations techniques ou administratives.

Dans l'existence sociale *aliénée,* la liberté s'exerce dans des conditions d'asservissement. L'action révolutionnaire, celle de la foule qui s'empare de la Bastille, marque un retour de la liberté à elle-même, l'origine de la non-aliénation. Tous les individus agissent ensemble, ils ont un seul et même objectif. Bien que chaque conscience demeure enfermée en elle-même, elle n'est plus un objet pour les autres, le sens de son projet ne lui est pas subtilisé par les autres : toutes les consciences s'unissent dans le même projet, elles ont fait le même choix, la victoire ou la mort. Les mouvements de masses ont été jugés sévèrement par la psychologie banale des foules, celle de Gustave Le

Bon par exemple. Les individus, même supérieurs, y perdraient le contrôle d'eux-mêmes et ils s'abandonneraient aux émotions ou à la violence du vulgaire. Sartre voit, au contraire, dans la révolte le commancement de l'humanité : la révolte surmonte à la fois la séparation entre les consciences et la subordination des consciences aux choses, séparation et subordination caractéristiques de tous les ordres sociaux et, par-dessus tout, de l'ordre capitaliste.

Du même coup se découvre une autre signification de la critique moderne de l'aliénation, une autre nostalgie de l'homme de notre civilisation : l'individu se perd lui-même, assujetti à personne et à tous, esclave des objets théoriquement à son service.

En une société qui n'a plus de fondement religieux, les impératifs se dégradent en coutumes dont personne ne parvient à saisir la raison ultime auquel chacun, imitant les autres, tend à obéir. Le conformisme devient sacré puisque la conformité aux croyances et à la conduite du groupe offre la seule garantie des valeurs. Les concours où les auditeurs et téléspectateurs gagnent s'ils choisissent non pas la chanson qu'ils préfèrent mais celle qui sera préférée par la majorité, deviennent symboliques d'une société où chaque individu souscrit pour ainsi dire d'avance au jugement de l'opinion. Cette opinion elle-même se crée par une sorte de fuite en avant, chacun se soumettant par avance à la médiocrité qu'il prête à ses semblables. Ortega y Gasset dénonce, au nom des valeurs aristocratiques, l'asservissement à la masse. Jean-Paul Sartre, acquis aux valeurs démocratiques, cherche le salut dans les masses révolutionnaires qu'il transfigure : unis dans la même volonté d'action, les militants échappent aux deux formes d'aliénation, par le fait d'autrui et par le fait des choses (technique et institutions).

L'humanité qui commence avec la révolte aboutit inévitablement, écrit Sartre, au moins en une phase transitoire, au parti totalitaire et au culte de la personnalité. Là encore, ignorons les acrobaties dialectiques à l'aide desquelles le phi losophe s'ingénie à démontrer le caractère nécessaire d'événements qu'il aurait été incapable de prévoir et dont il n'a consenti à reconnaître l'existence qu'après coup ; ce qui nous intéresse, c'est que le philosophe dégage le mécanisme par lequel la révolte radicale contre l'aliénation débouche sur le totalitarisme, c'est-à-dire le pouvoir total d'un parti, incarné en un homme, sur tous les hommes, en leur être total.

La civilisation industrielle, à la lumière d'une conception existentialiste de

la pure liberté, implique en effet une sorte d'asservissement diffus : toutes les consciences individuelles, toutes les subjectivités en action ressemblent à des fourmis dans une toile, prises dans un réseau inextricable de distintions sociales, d'organisation autoritaire, d'appareillage technique, d'inégalités institutionnelles. Comme Jean-Jacques Rousseau et en un sens peut-être moins différent qu'on ne le croit, Sartre pourrait s'écrier : l'homme naît libre et partout il est dans les fers. Ces fers, il les a lui-même forgés ; pourquoi ne pourrait-il pas les rejeter une fois pour toutes ? Éternelle illusion : le réseau du pratico-inerte, c'est la société elle-même dans laquelle l'homme, pour invoquer la sagesse un peu triste de Tocqueville, n'est « ni entièrement indépendant ni tout à fait esclave. La Providence trace, il est vrai, autour de chaque homme un cercle fatal dont il ne peut sortir ; mais dans ses vastes limites, l'homme est puissant et libre ». Le rêve de la liberté absolue anime les révolutions totalitaires.

La troisième école doit autant ou plus à Freud qu'à Marx. La liberté au nom de laquelle elle condamne l'aliénation de la civilisation moderne, elle la revendique non pour la conscience ou la praxis individuelle, translucide à elle-même, mais pour les pulsions que la famille, dominée par le père, et la société compétitive continuent de refouler. Cette école définit la non-aliénation en termes psychologiques : aliéné l'individu qui n'a pas la force ou le courage d'être lui-même, de donner libre expression à ses désirs, de résoudre « ses problèmes », de dénoncer les contradictions qui nouent son âme même. Les névrosés, sans être aliénés au sens clinique du terme, ont perdu la maîtrise d'eux-mêmes, déchirés entre leur moi profond et leur être social, parfois inconscients d'avoir sacrifié leur authenticité à des conventions ou à des ambitions.

Psychologie sociale, psychanalyse, sociométrie, psychodrame et sociodrame, les études et les expériences sur les conduites des individus et des petits groupes sont commandées par la distinction du formel et de l'informel, des rapports visibles et des sentiments éprouvés. Tout se passe comme si la psychologie s'intéressait d'autant plus à ce qui se passe derrière la façade sociale que les relations entre individus semblent davantage vouées à une sorte d'anonymat. La distinction entre la personne et le rôle constitue le milieu historique le plus favorable aux études psychologiques qui se donnent pour but ou pour moyen thérapeutique le défoulement, qui s'intéressent à la dynamique des relations interpersonnelles, dissimulées au regard par la rigidité des organisations administratives ou techniques.

Cette interprétation psychologique de l'aliénation conduit à des jugements tout autres sur la civilisation industrielle. On peut distinguer, me semble-t-il, les *neutres,* les *réformistes* et les *critiques radicaux.*

Les premiers s'abstiennent de toute appréciation, positive ou négative, de l'ordre social. Celui-ci est un donné. Psychologues, ils aident les individus à s'y adapter ; sociologues, ils conseillent aux responsables les réformes qui atténuent les frictions, donnent aux individus une meilleure chance de s'exprimer, réduisent au minimum la répression inévitable des désirs incompatibles avec la discipline de l'organisation. Parfois les neutres inclinent vers l'optimisme. Comparée aux bureaucraties autoritaires du siècle dernier, à la hiérarchie militaire, à la méconnaissance du facteur humain par les premiers techniciens de l'organisation scientifique du travail, la sociabilité industrielle, dans les usines comme dans les administrations, ne s'est-elle pas guérie des maladies infantiles de la rationalisation ?

Les réformistes, je songe à l'école culturaliste de la psychanalyse, à Erich Fromm par exemple, marquent à la fois plus de sévérité à l'égard de l'actuelle sociabilité et moins de résignation à l'ordre social tel qu'il est. Ils attribuent aux conflits sociaux plus de responsabilité dans la genèse des troubles psychiques que les freudiens orthodoxes, ils dénoncent les tensions, répressions, frustrations, donc les causes de troubles psychiques que multiplie une société en quête de possession, de puissance, de prestige. Ils se donnent pour objectif de favoriser l'épanouissement des personnalités dans l'ordre actuel ou de réformer cet ordre pour favoriser cet épanouissement. Ils ne se mettent pas en dehors de la société américaine et de la civilisation industrielle dont l'autocritique constitue une des expressions typiques.

Un homme comme Herbert Marcuse, venu à la fois du marxisme allemand antérieur à 1933 et du freudisme, est un des derniers représentants de la critique radicale. Fidèle à l'inspiration marxiste, il maintient dans son dernier livre *One dimensional man,* « Le grand Refus ». Trop honnête pour prétendre que le socialisme soviétique réalise ses espoirs, trop lucide pour prêter au prolétariat occidental une volonté révolutionnaire, il avoue que la négation radicale de la réalité ne s'incarne plus dans aucun mouvement politique. Seuls quelques individus [11] résolus s'obstinent à dire *non* et gardent la fierté de ne pas céder. Aussi longtemps que la machine de production continue de tourner et apporte d'année en année plus de biens à presque tous, les masses accepteront passivement leur sort. Cette acceptation n'en équivaut pas moins à

une aliénation et, semble-t-il, pour deux motifs liés. La civilisation traite encore les hommes en objets, elle permet la manipulation commerciale ou politique des consommateurs ou des pseudo-citoyens, elle entretient un climat de compétition entre les individus et les peuples, alors que la capacité de production suffirait à donner les moyens d'une existence plus simple et moins frénétique pour tous.

Au-delà de cette critique, dont les thèmes manquent d'originalité, Marcuse revient aux écrits freudiens qui recèlent une critique moins de la civilisation industrielle que de toute civilisation. Celle-ci, à travers les âges, n'a-t-elle pas eu pour condition le refoulement des pulsions, la primauté du principe de réalité sous la forme que lui confèrent l'autorité paternelle et la discipline impitoyable du travail ? Marcuse s'oppose à l'école culturaliste américaine de la psychanalyse. La responsabilité sociale des troubles psychiques apparaît dès l'origine, dans la formation donnée par la famille. Cette socialisation initiale demeure un refoulement des pulsions fondamentales, sacrifice du plaisir au travail, d'Éros à la réalité, de la liberté à la discipline. Le malaise de notre civilisation ne pourrait être guéri que par une socialisation radicalement autre dont nul ne peut affirmer, écrit Marcuse après Freud, qu'elle soit possible.

Ainsi Marcuse emprunte aux deux grands destructeurs de mythes et d'illusions, Freud et Marx, les armes dont il a besoin pour détruire mythes et illusions d'une civilisation libérale et apaisée. Les individus continuent d'être asservis par la socialisation familiale. L'opulence semble accélérer la course démente à la production inutile et à la puissance de destruction.

Il resterait à savoir si la critique radicale, bien plus que la critique réformiste, ne se nourrit pas d'un mythe — une socialisation sans refoulement — et d'illusions — la possibilité prochaine d'une humanité capable, en s'unissant, d'atteindre, pour la première fois, avec la maîtrise de sa propre aventure, la paix dans la diversité.

1. D'après une étude de Herbert McClosky et John H. Schaar, le mot fut couramment utilisé en anglais au XVII[e] siècle sous la forme *anomy.* Les sociologues américains, en particulier R. K. Merton, le reprirent à Durkheim et utilisèrent longtemps la forme française *(anomie).* Les auteurs anglais utilisent l'une ou l'autre orthogaphe.

2. E. DURKHEIM, *Le Suicide,* nouv. édition, Paris, 1960, p. 223.

3. *Ibid*., p 260.

4. *Ibid.*, p. 281.

5. Tel est jusqu'à un certain point le oas du Japon.

6. Robert K. MERTON, *Social theory and social structur*, Free Press, 1957, p. 136, 139, cité par

Hubert McClosky and John M. Schaar.

7. J'utilise ici une étude de M. Alain Darbel, *in* DARRAS, *Le Partage des bénéfices*, Paris, 1966, 201-207.

8. Un sociologue américain a récemment mis en question la valeur des statistiques de suicide.

9. Voir note E, à la fin du volume, p. 352.

10. Par exemple, « With everything so uncertain thèse days, it almost seems as though anything could happen. » « Everything changes so quickly thèse days that I often have trouble deciding which are the right rules to follow. » « People were better off in the old days when everyone knew just how he was expected to act. »

11. Il sous-estimait la propension d'une partie de la jeune génération au refus radical. Moi aussi.

TROISIÈME PARTIE

LA DIALECTIQUE DE L'UNIVERSALITÉ

« On oublie qu'à ses propres yeux, chacune des dizaines ou des centaines de milliers de sociétés qui ont coexisté sur la terre ou qui se sont succédé depuis que l'homme y a fait son apparition, s'est prévalue d'une certitude morale — semblable à celle que nous pouvons nous-mêmes invoquer — pour proclamer qu'en elle — fût-elle réduite à une petite bande nomade ou à un hameau perdu au cœur des forêts — se condensaient tout le sens et la dignité dont est susceptible la vie humaine. »

Claude LÉVI-STRAUSS.

La Pensée sauvage, p. 329.

POUR la première fois, l'humanité vit une seule et même histoire. La formule, devenue banale présente désormais une sorte d'évidence. Les Nations Unies d'un côté, les jeux Olympiques de l'autre symbolisent une certaine unité de l'espèce humaine. Toutes les nations envoient leurs athlètes aux jeux Olympiques comme le faisaient, il y a deux mille ans, les cités grecques. Les États ne sont pas tous, mais ils pourraient ou devraient tous, être représentés à l'organisation qui siège à New York. Les athlètes de toutes les nations rivalisent dans les compétitions sportives, de même que les ambassadeurs de tous les États se rencontrent dans les réceptions officielles. La société transnationale des individus se veut universelle, le système interétatique s'étend à la planète entière. Quand deux États n'entretiennent pas de relations diplomatiques, ils ne s'ignorent pas, ils affectent de s'ignorer. La non-reconnaissance de la Chine populaire par les États-Unis constitue un épisode

du combat, une forme de dialogue.

Il n'est pas moins banal de mettre l'accent sur les causes techniques et économiques de ce que l'on a baptisé *mondialisation ou planétarisation.* D'ici à quelques années, quand l'aviation civile disposera d'appareils supersoniques, il faudra trois heures pour aller de Paris à New York. Tocqueville mit autant de semaines que nous mettrons d'heures pour franchir l'Atlantique : la rapidité du voyage aura été multipliée par 148 en un siècle et demi. Selon un mot classique, Napoléon avait besoin du même temps que César pour aller de Rome à Paris. Le chemin de fer, puis le moteur à combustion interne ont renouvelé les conditions du mouvement sur terre avant même qu'intervienne l'aviation. Les moyens offerts aux hommes de se déplacer ou de transporter les marchandises ont modifié le sens de l'espace. L'instantanéité des communications, les conversations directes entre les ministres et leurs ambassadeurs, entre les entrepreneurs et leurs clients d'un bout à l'autre de la terre ont, chacun le répète, effacé les distances et la durée. Les hommes de gouvernement, de l'hémisphère nord à l'hémisphère sud, de San Francisco à Tokyo, Pékin, Moscou, Londres, Paris et New York sont plus proches les uns des autres que ne l'étaient, il y a deux siècles, les monarques européens et leurs serviteurs. L'anglais est devenu la *lingua franca* de cette civilisation planétaire, comme le français avait été celle de la civilisation européenne.

L'idée classique de l'unification humaine par la technique de production, de transport, de communication, d'information, désormais banale, est entrée dans la conscience commune. Comment pourrait-il en être autrement, alors que chacun, face au petit écran, voit ce qui se passe à plusieurs milliers de kilomètres de son foyer ? L'ubiquité de l'image visuelle, après l'instantanéité de l'information, donne (ou devrait donner) à l'humanité d'aujourd'hui le sens d'une vocation d'universalité en même temps que l'orgueil d'une puissance, qui paraît d'autant plus illimitée à la masse que celle-ci, incapable d'en comprendre l'origine, la tient pour miraculeuse.

Cette unification, pour ainsi dire matérielle, a moins de portée que les commentateurs ne le suggèrent volontiers. Même si toutes les familles possédaient un poste de télévision, la plupart continueraient de ne prendre un intérêt authentique qu'à un espace social étroitement limité. La misère des foules lointaines, les catastrophes qui se produisent quotidiennement ici et là, les coutumes étranges dont la télévision lui présente le visage, aucune de ces informations, écrites ou audiovisuelles, n'affecte l'auditeur ou le téléspectateur

moyen autant qu'une querelle avec le voisin ou le collègue de bureau, autant que la bonne ou mauvaise fortune personnelle.

Il est légitime de s'interroger sur l'universalité de la société moderne, mais les phénomènes que nous venons d'évoquer ne constituent ni la seule ni la principale justification d'une telle interrogation ou, du moins, l'universalité véritable de la technique tient avant tout à l'idéal de la société moderne tel que nous l'avons dégagé au cours de la première partie et qui se résumait dans les deux termes : vérité *scientifique* et égalité individuelle (si l'on préfère : raison scientifique et démocratie). Mais les contradictions internes du projet revêtent une tout autre acuité dès lors que l'on passe du cadre national au cadre humain.

Récemment, en 1965, deux États africains introduisirent une action au Tribunal international de La Haye contre l'Afrique du Sud, en raison de la manière dont cette dernière remplissait, dans le Sud-Ouest africain ex-allemand, le mandat qui lui avait été confié par la Société des Nations. Les termes du mandat reconnaissaient implicitement le droit et le devoir de la puissance mandataire de travailler au développement des « indigènes » et d'en favoriser le bien-être. Les États africains accusaient l'Afrique du Sud de violer une règle, désormais admise par la conscience humaine, en pratiquant une politique de discrimination entre la minorité blanche, effectivement dominante, et la majorité noire. A cette accusation, les représentants de l'Afrique du Sud répliquaient que la règle de non-discrimination — la citoyenneté de tous, l'égalité de tous devant la loi — ne vaut qu'à l'intérieur d'une communauté politiquement organisée ou, en tout cas, à l'intérieur d'une communauté suffisamment homogène et consciente d'elle-même. Quand les ethnies, rassemblées par les hasards de l'histoire à l'intérieur d'un même espace de souveraineté, différent trop les unes des autres par leur manière de vivre et leur degré d'avancement (la société moderne étant par hypothèse l'objectif), le pouvoir absolu d'une des ethnies, inévitable à moins de séparation radicale entre les ethnies, peut être éventuellement favorable au bien-être des ethnies majoritaires et retardées.

Le principe d'égalité, disions-nous, a entraîné historiquement deux sortes de conséquences : ou bien la non-discrimination à l'intérieur du corps politique en un régime de centralisation ou, au contraire, de fédération, ou bien la désintégration des États pluriethniques (et en particulier, des empires). Les États européens, Portugal mis à part, ont renoncé, au cours des années 50, au

white man's burden, à la tâche qu'ils avaient assumée par droit de conquête de « civiliser », de rendre « civilisés » (au sens qu'ils donnaient à ce mot) les peuples d'Afrique et certains peuples d'Asie.

Le renoncement à la « mission civilisatrice » a de multiples causes, dont la plupart n'ont rien à voir avec l'idéal. Il n'y en a pas moins une dialectique interne au principe d'égalité, dont se réclament les sociétés modernes. Les mêmes devoirs sont imposés, les mêmes droits reconnus à tous et à chacun : comment les mêmes lois pourraient-elles s'appliquer aux musulmans d'Algérie et à la minorité française, aux Bantous et aux Blancs ? Une distance trop grande entre les ethnies oblige à trancher le dilemme de la séparation et de l'intégration en faveur du premier terme.

Ainsi devient inévitable le transfert du principe d'égalité des individus aux collectivités, qui, en fonction de circonstances multiples, sont jugées nationales, c'est-à-dire dignes de constituer une nation politiquement organisée. Jamais, au cours des millénaires de l'histoire, autant d'États n'ont surgi en aussi peu d'années. Mais, dès lors, comment ne pas se poser la question : une humanité aujourd'hui divisée en plus de cent États, tous jouissant, selon la formule de la Charte des Nations Unies, de la souveraine égalité, s'oriente-t-elle effectivement, selon l'opinion courante, vers *une* société ? L'unification technique est-elle plus qu'une mince pellicule qui couvre une profonde diversité ? Ou, pour employer une autre image, l'unification technique est-elle plus qu'un des courants historiques, entre d'autres, et pas nécessairement le plus fort ?

La tendance de la société industrielle à s'étendre à l'humanité entière a pour origine la raison, la science et la technique. La science, de type expérimental, passe aujourd'hui pour l'expression de la pensée rationnelle et pour la condition de la technique efficace. Or, créatrice des moyens de destruction, la technique ne divise-t-elle pas l'humanité, même si la sagesse devrait ordonner à celle-ci de s'unir ? Créatrice des moyens de production, la technique ne porte-t-elle pas la responsabilité d'une inégalité entre les peuples à la fois moins discutable et moins acceptable qu'à aucune autre époque du passé ? Technique de destruction et technique de production n'ont pas créé les États souverains : œuvre d'une humanité qui, depuis des millénaires, vivait en unités politiquement souveraines, ont-elles favorisé ou contrarié l'unité ou tout au moins l'apaisement auxquels aspirent les penseurs de bonne volonté ?

Nous avons ainsi dégagé les thèmes des deux premiers chapitres. Une

bombe thermonucléaire s'abattant sur une grande ville tuerait d'un coup quelques millions de personnes et, pourtant, des États toujours plus nombreux revendiquent la souveraineté qui se définit, en théorie, par le droit de choisir entre la paix et la guerre. Les mêmes moyens de production s'offrent à tous les peuples, sans que tous sachent en faire bon usage. Rien né les empêche de s'enrichir tous ensemble, puisque la richesse est désormais arrachée à la nature et non à d'autres hommes : provisoirement — pour combien de décennies ou de siècles ? — l'inégalité de développement caractérise l'aube de l'histoire universelle. Le système interétatique est déchiré par les conflits entre États souverains, l'économie mondiale par les inégalités de développement. Ne faut-il pas aller plus loin encore : l'humanité nourrit-elle la même ambition, le même projet ? Les dirigeants de tous les États veulent, d'une certaine manière, participer à la civilisation moderne, mais production, bien-être, exploration du cosmos donnent-ils un sens à l'existence humaine ? Nul ne souhaite que l'humanité se résigne à une morne uniformité sous prétexte de mettre fin à ses querelles, mais entre les *cultures* qui devraient se reconnaître réciproquement et les *idéologies* politico-économiques vouées à une lutte inexpiable, la distinction, aisée dans l'abstrait, se brouille dans la réalité. Les religions de salut qui s'adressaient à tous les hommes pris individuellement ont été entraînées jadis dans les conflits des collectivités étatiques. Les religions séculières, même celles qui restent animées d'une vocation d'universalité, divisent provisoirement ceux qu'elles prétendent unir.

CHAPITRE VII

L'ordre anarchique de la puissance

LES hommes continuent d'appartenir à des unités politiques qui se veulent indépendantes. Il n'existe donc pas de « société planétaire » ou de « société humaine » au sens où il existe une société pueblo ou française, une société des États-Unis d'Amérique ou de l'Union Soviétique.

Les exemples que nous venons de prendre intentionnellement illustrent la diversité des « unités politiques » ou des « sociétés » dont l'État se déclare l'expression souveraine. Un historien, de l'école de Spengler ou de Toynbee, oppose aux « sociétés nationales », naïvement orgueilleuses de leur originalité, le « champ intelligible » que constitue une « civilisation » tout entière, comme la civilisation antique ou la civilisation du christianisme occidental[1]. Un ethnologue répondra que le champ authentiquement intelligible se situe au-dessous et non au-dessus de la société politiquement organisée. Un État, telle l'Union Soviétique, englobe de multiples ethnies ou communautés de culture, dont le passé, les coutumes et les croyances mêmes demeurent à maints égards différents.

Nous retiendrons pourtant la pluralité des États, légalement souverains (d'après la Charte des Nations Unies) comme trait caractéristique de la « société a-sociale » ou de l' « ordre anarchique » de l'humanité. La première expression remonte à Kant, la deuxième emprunte la notion d'an-archie à la critique banale du système des souverainetés rivales. L'une et l'autre visent à mettre en lumière l'*imperfection essentielle* de la « société humaine », à supposer que l'ensemble de l'humanité constitue une « société » au sens où cités ou empires de l'antiquité, États nationaux de l'Europe en constituaient une.

Cette imperfection essentielle ne serait pas corrigée par le seul accroissement des échanges commerciaux entre les pays et les continents. Vainement les télécommunications par satellites transmettent instantanément les mots et les images, vainement savants et intellectuels se réunissent en

congrès. Si utiles que puissent être les relations à travers les frontières entre les personnes privées — qu'il s'agisse de sport, de science, de tourisme, de religion ou de commerce —, quelle que soit l'influence que ces relations individuelles exercent à la longue sur le « domaine réservé » des rapports entre États, ces derniers demeurent encore aujourd'hui ce qu'ils ont été à travers les siècles : ils restent soumis à la loi de la jungle. Est souveraine une collectivité qui se donne à elle-même ses lois et dont les gouvernants se croient tenus de n'obéir à personne en certaines matières, celles qui touchent aux intérêts dits essentiels, en certaines circonstances, celles qui imposent le choix entre la paix et la guerre. L'État n'est pas seulement, mais il est au moins et en tout cas, l'instance qui détient le monopole de la violence légitime. Monopole effectif et non pas seulement légal. Quelle armée serait capable de remplir pour l'humanité entière la fonction confiée aux polices des États nationaux ? Toutes les civilisations (ou sociétés au sens de Toynbee) ont connu une histoire violente dont les rapports interétatiques constituaient le principal ressort. La civilisation moderne, planétaire en son dynamisme technico-économique, n'a ni supprimé ni moralement entamé les rapports interétatiques, dont chacun maudit la cruauté et rêve de secouer le joug, qui continuent pourtant, impitoyables en leur rationalité déraisonnable, à forger le destin de tous.

« Société a-sociale », « ordre an-archique », « rationalité déraisonnable », ces expressions apparemment contradictoires ne nous sont pas dictées par un goût du paradoxe ou de l'effet littéraire. La société des États souverains est, par essence, a-sociale, puisqu'elle n'interdit pas aux « personnes collectives » qui la composent le recours à la force. L'ordre, s'il en est un, de cette société des États est an-archique puisqu'il rejette l'autorité du droit, de la morale ou d'une force collective. En une société anarchique, comment chacun confierait-il à un autre qu'à lui-même le soin de sa sécurité ? En sens contraire, dès lors qu'une seule bombe thermo-nucléaire possède une puissance de destruction supérieure à celle de toutes les bombes ou obus utilisés pendant la Deuxième Guerre mondiale, qui risquera une guerre dont les bénéfices possibles seraient dérisoires auprès du coût presque certain ?

L'orateur remporte les succès faciles en opposant l'esprit de la science à l'esprit de clocher. Les appareils à réaction volent à neuf cents kilomètres à l'heure, demain les appareils supersoniques voleront à mach 2 ou 3, les engins balistiques parcourent en une heure quinze mille kilomètres et les douaniers continuent de monter la garde aux frontières ; les armées, incapables de

protéger les populations, absorbent des ressources qui manquent pour la lutte contre la faim ou le sous-développement. Combien de temps persistera la contradiction entre la diffusion universelle de la technique et la survivance de la diplomatie traditionnelle ?

Seule, la planète entière demeure encore à l'échelle de la technique du XXe siècle : la conquête du cosmos plus encore que la bombe thermonucléaire en fait foi. Il n'en suit pas que la persistance de la diplomatie traditionnelle soit seulement « survivance » ou « anachronisme » ou, du moins, avant de prononcer un tel verdict, tâchons de comprendre l'ordre anarchique du système international, tel qu'il subsiste encore aujourd'hui, non sans modifications substantielles, dues au mouvement des idées et des événements.

***

L'homme est un animal *naturellement* social (le mot de nature étant pris ici au sens que lui donnent les biologistes). Les petits des hommes ont longtemps besoin de leur mère ; une famille seule est faible, menacée. L'espèce ne peut évoluer vers la pleine réalisation de ses virtualités que dans et par des sociétés, capables de conserver l'acquis des générations précédentes et, donc, de favoriser l'accumulation ultérieure du savoir et du pouvoir. Chacune des sociétés dites archaïques, surgies avec la révolution néolithique, cohérentes et étroites, se plaçait spontanément au centre de l'univers qu'elle interprétait de manière à la fois arbitraire et intelligible ; confondue avec un système de valeurs, une manière de vivre, voire une représentation du monde, chacune tendait à regarder les autres comme étrangères et, de ce fait, étranges, sans pour autant que cette étrangeté suscitât nécessairement l'hostilité. En ce sens, Bergson a tort d'affirmer que les collectivités sont les unes à l'égard des autres comme des loups *(homo homini hupus),* cependant que les membres des collectivités sont les uns pour les autres comme des dieux *(homo homini deus).* Les sociétés les plus closes n'ignoraient pas les conflits intérieurs sans être vouées pour autant à une lutte à mort avec les sociétés proches ou lointaines. Tant que l'organisation proprement politique — les frontières, les lois, le Pouvoir central — demeure imparfaite, les limites des sociétés elles-mêmes n'apparaissent pas clairement et l'on hésite souvent sur le sens des mots par lesquels désigner les groupements (famille, clan, village, phratrie,

tribu, etc.). Mais ces incertitudes de vocabulaire, reflets des équivoques inscrites dans la réalité elle-même, ne suppriment pas le fait majeur : l'humanité a commencé par la division et non par l'unité ; toute société humaine a pris conscience de son originalité en accédant à la culture, elle s'est posée en s'opposant, orgueilleuse et non inquiète de se découvrir différente des autres.

Les relations interétatiques que l'on observe au cours des quelques milliers d'années de la grande histoire, celle des civilisations dites supérieures, appartiennent au domaine de la culture ; artificielles donc si l'on assimile la nature de l'homme ou des sociétés à l'état initial de celles-ci ou de celui-là. Assimilation que les biologistes eux-mêmes condamneraient : l'homme en tant qu'espèce animale, organisée en groupements stables, a une histoire. Cette histoire ne met pas un terme à l'évolution biologique de l'espèce, elle présente la même évidence que celle-ci. L'histoire des sociétés et l'évolution de l'espèce réagissent l'une sur l'autre, quelle que soit l'interprétation que chacun, en fonction de sa métaphysique ou de ses croyances religieuses, propose de cette dualité.

Les conflits entre les Etats, plus ou moins réglementés par la tradition, la coutume ou les lois, font partie intégrante des civilisations, ils ressortissent non à l'ordre biologique mais à l'ordre humain. Cette proposition ne contredit pas la formule, courante chez les philosophes classiques, selon laquelle les relations entre États manifestent encore l'*état de nature*. Celui-ci était opposé à l'*état civil ;* l'un comme l'autre relèvent de la culture, non de l'animalité. Le concept de nature, en cette acception, s'oppose tantôt à la convention, tantôt à l'état civil, plus souvent à l'un et à l'autre à la fois. Opposé aux conventions, l'état de nature caractérise l'homme en tant qu'homme, abstraction faite de la diversité infinie et arbitraire des mœurs. Dès lors, les lois naturelles apparaissent lois universelles, celles qui s'imposent à tous les hommes, quelles que soient les normes auxquelles chacun obéit en raison de son appartenance à une société particulière. Opposé à l'état civil, l'état de nature exclut une autorité suprême, un tribunal habilité à rendre des verdicts, une police capable d'imposer ceux-ci : chacun assume la responsabilité de sa propre sécurité, libre de ses décisions, y compris de la décision de prendre les armes.

La représentation de l'état de nature équivalait à une interprétation du comportement propre à l'homme historique, à une métaphysique pessimiste ou optimiste. Certains philosophes décrivaient l'état de nature comme la guerre

de tous contre tous, d'autres imaginaient, au contraire, l'homme pacifique et bienveillant en dehors de la société. Les uns proclamaient que l'état de nature ne connaissait d'autre loi que celle du plus fort, les autres, selon lesquels l'homme tendait de lui-même à l'accomplissement de son être raisonnable, mettaient les lois naturelles au-dessus des lois civiles. Mais tous maintenaient la discrimination entre l'état de nature, où chacun, individu ou Souverain, ne peut compter que sur lui-même, et l'état civil, où la loi règne, où les tribunaux rendent la justice, où la police réprime la violence.

Cette distinction ne suggère nullement que le mode actuel des relations interétatiques représente la survivance d'une situation originelle des individus ou des collectivités, la guerre de tous contre tous : les sociétés archaïques n'ont pas été toutes belliqueuses et livraient des combats souvent ritualisés au point d'être plus proches de nos jeux agonis-tiques que des luttes à mort de l'âge industriel. Pas davantage cette distinction ne signifie que les hostilités entre États dériveraient, par les mystères de l'inconscient collectif, de l'inimitié que le primitif vouerait spontanément à l'étranger, elle résulte simplement de l'expérience historique, confirmée par l'étude de toutes les civilisations. Cités et empires ont tous été édifiés par la violence, le maintien de la paix a été la tâche première du Pouvoir à l'intérieur des unités politiquement organisées, mais jamais la paix entre ces unités n'a été imposée selon la même méthode. Tous les systèmes internationaux ont été, au sens propre du terme, an-archiques, ils n'ont pas été subordonnés à une *archè*. Dès qu'une *archè* est reconnue, les unités politiques perdent ce qu'elles tiennent pour leur principe constitutif, l'auto-nomie, l'in-dépendance, la capacité de prendre seules les décisions qui engagent leur destin.

Cette distinction d'essence n'exclut pas non plus la similitude de maintes pratiques. A l'intérieur des États aussi, les individus et les groupes s'opposent les uns aux autres et le risque existe, en permanence, que tels ou tels aient recours à la violence. Aussi bien n'existe-t-il pas d'État qui n'ait été constitué parla violence, à partir de collectivités plus étroites, de cultures différentes. L'homogénéité d'un peuple a toujours été l'œuvre des siècles, ce qui veut dire, le plus souvent, l'œuvre de la force. Les États-Unis ont fait une expérience quelque peu différente. A condition de faire abstraction des guerres contre les Indiens, puis contre le Mexique et l'Espagne, la nationalité américaine s'est formée selon une loi constitutionnelle, instaurée depuis près de deux siècles. Des millions d'immigrants ont librement décidé de se joindre à ce *Commonwealth*, à cette communauté.

En bref, la distinction philosophique de l'état de nature et de l'état civil reflète une donnée permanente de l'histoire : les hommes vivent en société mais il y a toujours eu *des* sociétés, non *une* société. Les sociétés historiques particulières ont noué des relations plus ou moins régulières les unes avec les autres. A l'intérieur de chacune d'elles, les ambitions rivales des personnes ou des groupes, l'hétérogénéité des ethnies, l'opposition des intérêts créaient en permanence le risque de troubles et d'une violence illégitime. Entre les sociétés, le recours aux armes demeurait légitime, puisque chacune, en l'absence d'état civil, ne pouvait compter que sur elle-même pour parer aux périls et survivre.

Nul besoin, pour expliquer le caractère endémique des guerres, de prêter à l'homme une agressivité supérieure à. celle des autres primates ; les modalités, constantes à travers l'histoire, de l'organisation politique de l'humanité suffisent à expliquer la précarité des paix et la fréquence des guerres. La paix ne pouvait être sauvegardée, toujours transitoirement, que par l'équilibre entre rivaux ou la victoire du plus fort et l'édification d'un empire.

Le caractère « naturel », c'est-à-dire conforme à l'expérience historique, de la spécificité des rapports interétatiques (légitimité du recours à la force) n'entraîne aucune conclusion en ce qui concerne l'avenir de la société humaine : il interdit seulement une extrapolation illusoire. Le passage *des* souverainetés à *une* souveraineté n'est pas impossible logiquement ou matériellement, mais il serait *essentiellement* autre que le passage des cités aux empires. Les empires ont effacé ou intégré les États souverains, ils ne supprimaient pas toute souveraineté extérieure. L'humanité, unie sous une seule souveraineté, n'aurait plus d'ennemi — à moins d'en trouver sur une autre planète —, mutation *de* l'Histoire et non pas mutation *dans* l'Histoire.

La nature biologique ou sociale de l'homme telle qu'elle s'est révélée à travers les siècles n'exclut pas un État universel. Les empires ont été l'œuvre périssable de conquérants heureux. Si Rome a pu s'étendre jusqu'aux îles Britanniques et jusqu'à l'Euphrate, en un temps où les légions se déplaçaient à pied, la technique moderne du mouvement sur terre, sur mer ou dans les airs rend matériellement possible un empire planétaire. Ce qui interdit un tel empire, aujourd'hui et pour l'avenir prévisible de quelques dizaines d'années, ce sont les acteurs historiques. J'entends par acteurs historiques les collectivités politiquement organisées, les minorités qui les dirigent, peut-être les peuples eux-mêmes. Les chefs d'État tiennent à la souveraineté, à la liberté

d'action au dedans et au dehors, que le terme de souveraineté exprime dans le langage juridique ou idéologique. Les peuples restent sensibles au mot d'ordre de l' « indépendance nationale », les uns parce qu'ils sortent à peine du régime colonial, les autres parce qu'ils gardent la nostalgie d'une grandeur de puissance perdue, d'autres, enfin, parce que l'idéologie officielle leur représente classes et États engagés dans une lutte à mort.

Si nous appelons ici *nationalisme* la volonté de collectivités politiquement organisées, établies sur un territoire et soumises à un État, de maintenir à l'égard des autres collectivités de même sorte une liberté théoriquement entière et au moins égale à celle des autres, nous dirons que l'expansion planétaire de la technique et de l'économie moderne n'aboutit pas à un État universel. Peuples ou États agissent sur la scène historique à la manière de personnes qui *ne veulent* pas se soumettre à un maître et *ne savent pas* comment se soumettre à une loi commune.

Qu'il s'agisse d'établir un État universel ou de le maintenir, l'obstacle ne change pas. Pour l'établir, il faudrait, à défaut du consentement, briser la résistance des États, comme celle des barons féodaux a été brisée jadis par la force armée des rois, comme celle des cités grecques ou de la Macédoine l'a été par les légions romaines. Mais le précédent monarchique n'a pas valeur d'exemple, alors que la souveraineté unique devrait englober une humanité hétérogène ; le précédent romain pourrait servir de modèle, mais il inspire la terreur. Quel serait le prix, quelles seraient les suites d'une unité accomplie par la défaite de tous les prétendants à l'empire en dehors d'un seul ?

Que l'on suppose cet État universel établi : il ne survivrait que par le monopole effectif de la violence légitime. Il devrait posséder assez d'armes pour interdire aux groupements provinciaux le recours à la force ou, du moins, pour empêcher l'extension des conflits si ces groupements conservaient une armée. Mais l'armée de l'État universel parviendrait-elle à *contraindre* les armées locales par la seule menace des armes nucléaires (en supposant celles-ci monopolisées par l'État universel) ? Ou faut-il imaginer les ex-États, réduits au rang d'administrations provinciales, presque désarmés ? En cette hypothèse, on exige de ces administrations (ex-États) une confiance dans le loyalisme des administrés (ex-citoyens) dont notre époque offre peu d'exemples. Dans les deux cas on suppose le problème résolu, à savoir le consentement des peuples et des États à perdre, dans un État universel, une partie, tenue à travers les siècles pour essentielle, de leur autonomie. Tout se

passe comme s'ils ne craignaient pas assez l'apocalypse nucléaire pour abdiquer.

Lord Russell donnait à l'humanité un délai de quelques dizaines d'années, jusqu'à la fin du siècle, pour choisir entre l'État universel et l'anéantissement. A la fin de la deuxième décennie de l'âge atomique, une troisième voie se dessine. *

***

L'histoire a plus d'imagination que les sages. Elle a jusqu'à présent refusé de choisir entre le suicide collectif et la démission des États. Elle a progressivement fait surgir de l'anarchie, propre à tous les systèmes internationaux, un ordre incertain, favorable à la limitation des conflits armés, soumis à une oligarchie camouflée sous une phraséologie démocratique.

Cet ordre résulte d'abord d'une quasi-réglementation de la violence interétatique, réglementation originale comme la conjoncture historique elle-même. Trois sortes d'armes aujourd'hui disponibles, répondent à trois méthodes de combat. Disons symboliquement la mitraillette, le char d'assaut, la bombe atomique, instruments adaptés l'un à la guérilla, l'autre aux engagements des armées régulières, le troisième aux échanges thermonucléaires (ou guerre presse-boutons, si l'on emploie cette expression de la science-fiction). Il n'y a pas de commune mesure entre la puissance de destruction dont disposent respectivement le guerillero, le conducteur de tank ou le servant de la fusée *minuteman*, pas plus qu'il n'y a de commune mesure entre la clef à bougie du mécanicien dans son garage, la machine-transfert aux usines Renault et l'appareillage d'une centrale atomique. Mais la technique la plus récente, pour être la plus caractéristique de l'âge actuel, n'élimine pas les techniques antérieures, pour une double raison. L'automatisation, là où elle s'avère possible et rentable, coûte si cher qu'elle ne peut être que progressive et partielle. Il subsiste d'immenses secteurs rebelles à l'automatisation, où la clef du mécanicien, voire la pelle et la pioche demeureront symboliques. De même, la bombe thermonucléaire et l'engin balistique n'éliminent ni la mitraillette du partisan ni le coolie qui transporte sur son dos le riz et les munitions des combattants.

L'arme individuelle, légère, efficace dans les opérations de courte durée, dans les embuscades et les coups de main, a donné aux peuples colonisés l'instrument de la lutte contre la domination coloniale des États européens. Les Blancs avaient imposé leur empire aux peuples d'Asie et d'Afrique grâce à la supériorité de leur science et de leur technique, grâce aussi à leur prestige. Une fois le prestige ruiné par les guerres ou les défaites, l'empire ne gardait plus d'autre fondement que la force. Vietnamiens, Indonésiens ou Congolais ne pouvaient vaincre les armées régulières de France, de Hollande ou de Belgique, mais ils pouvaient entretenir l'insécurité. Quelques milliers de partisans, pourvu qu'ils bénéficient de la sympathie ou de la complicité des masses, parviennent à enlever aux peuples riches le désir de régner. Durant les vingt années qui ont suivi les explosions d'Hiroshima et de Nagasaki, les mitraillettes des partisans ont changé la carte du monde, bien plus que les chars d'assaut ou les bombes atomiques. A Dien-Bien-Phu, les partisans devenus les soldats de divisions organisées portèrent le coup de grâce à un corps expéditionnaire, usé par sept années de lutte contre des combattants insaisissables.

Les guerres, toutes limitées et locales, entre armées régulières ou quasi régulières, se sont terminées depuis 1945, par des armistices non suivis de traités de paix. Les lignes de séparation consacrent les résultats accidentels des combats au moment du cessez-le-feu : ainsi de la frontière entre l'Inde et le Pakistan au Cachemire, entre Israël et les pays arabes au Proche-Orient, entre la Corée du Nord et la Corée du Sud après trois années de campagne. Contraste saisissant entre les victoires des rebelles sur les Hollandais ou les Français en Indonésie ou au Vietnam et les parties nulles ou armistices sans paix, conclusions d'hostilités entre armées régulières.

La cause de ce contraste, faut-il l'ajouter ? semble plus politique que militaire. La mitraillette n'est pas irrésistible et le char d'assaut inefficace. Les partisans l'ont presque partout emporté parce que les « impérialistes », moralement et matériellement affaiblis par la Deuxième Guerre, ne croyaient plus à leur mission et que l'Empire coûte trop cher dès lors qu'il comporte des obligations économiques à l'égard des peuples conquis. Les chars israéliens auraient pu pousser jusqu'au Caire[2]. A condition d'être assez nombreux, les chars américains auraient pu atteindre le Yalou. Les Grands du système international ont voulu, avant tout, arriver à un compromis lorsqu'ils se heurtaient, directement ou par satellites interposés ; la prudence les incitait à

arrêter le plus vite possible les opérations militaires entre États de second ordre, ils ont empêché les armes de remplir leur fonction séculaire et de trancher les questions autrement insolubles. Par leur intervention, ils ont maintenu des situations qu'en d'autre temps on eût jugé absurdes : partage de Jérusalem ou du Cachemire. Tout s'est passé, durant cette période, comme si les Grands du système, sinon les États directement intéressés, se donnaient pour objectif prioritaire la limitation des hostilités.

Le partisan est-il un survivant des temps passés, qui disparaîtra avec le sous-développement lui-même ? Certes, qui observe les relations entre Israël et les pays arabes, les expéditions punitives menées par des détachements de l'armée régulière israélienne en réplique à des opérations de *fedayim,* est tenté d'établir une sorte de corrélation entre le niveau de développement et la nature des armes, entre le type de société et le mode de combat. Corrélation, en fait, liée, à des circonstances particulières, sans être pour autant accidentelle. Dès que les partisans ont remporté la victoire, chassé les colonialistes et fondé un État, celui-ci se hâte de créer une armée régulière, de l'équiper avec des armes lourdes, chars d'assaut et avions de chasse et de bombardement. Chaque État nouveau le fait parce que les autres États, qui l'ont précédé dans la carrière de l'indépendance, l'ont fait avant lui. Souci de prestige ? Pas exclusivement. L'armée régulière protège l'État contre d'autres partisans qui se recruteraient parmi les anciens combattants ou parmi ceux qui, de la fin de l'exploitation, attendaient le début d'une ère nouvelle, une sorte d'âge d'or. Elle sert aussi dans les querelles de frontières qui risquent de surgir après la fin du colonialisme et, du même coup, de la solidarité anticolonialiste. Enfin, les pays industrialisés, eux aussi, quand ils ont subi l'oppression, ont eu leurs francs-tireurs et partisans.

En vérité, le partisan appartient à notre âge, comme il appartient à la plupart des âges de l'histoire humaine ; mais il prend une figure originale à l'âge industriel. Il incarne l'antitechnique dans la mesure où il défie les instruments de destruction massive, mis au point par la science, mais il utilise des armes et des moyens de communication forgés eux aussi par l'industrie. Il a élaboré, à son tour, rationnellement, la méthode de son action. Si la technique désigne non les seuls objets matériels fabriqués à l'aide de machines mais une forme de pensée, une rationalité de l'action poussée à son terme, la guérilla, telle que les Chinois l'enseignent après l'avoir expérimentée, obéit, elle aussi, désormais à des règles précises. Elle comporte une technique d'organisation, une technique de manipulation psychologique des masses, elle joue de la terreur et

de l'espérance. Certes, le partisan, plus souvent que le soldat en uniforme abandonné à lui-même, doit prendre des initiatives, garder dans la solitude le sens de sa responsabilité propre en même temps que la conscience d'une solidarité avec ses camarades dispersés et innombrables. Plus la guérilla est organisée, plus le partisan se rapproche du soldat. La discipline à laquelle il se soumet n'aura jamais la même présence physique que celle des armées régulières, mais elle compense son caractère lointain et diffus par des sanctions impitoyables. Les chefs sont à la fois nulle part et partout. Il n'y a pour ainsi dire plus de degré dans la faute ni dans la punition. La différence subsiste entre partisans et soldats, la tendance au rapprochement s'affirme par le fait de la même volonté de technique.

Volontaire et isolé, le partisan semble supérieur au soldat en qualité humaine. Même héroïque, il ne revêt pas pour autant un caractère sacré : tout dépend de la cause à laquelle il sacrifie son repos ou sa vie. Depuis 1940, le partisan a symbolisé la lutte contre les hitlériens, puis contre les « colonialistes ». Il a bénéficié de la sympathie de l'opinion progressiste, en dépit de la cruauté souvent inévitable de ses moyens. Il a été le « résistant », David contre Goliath, le paysan tonkinois ou kabyle, aux mains nues, contre les avions ou les chars d'assaut, le soldat de l'ombre promis au martyre plus qu'à la gloire. Que ce même partisan serve une cause douteuse, que la population lui devienne, en majorité, hostile, que la victoire doive instaurer un régime détestable, et il redeviendra, aux yeux de tous les défenseurs de l'ordre établi, Occidentaux ou Afro-Asiatiques, ce qu'il est apparu en d'autres temps, le hors-la-loi, plus proche du bandit que du soldat, celui qui tue à l'improviste et parfois au hasard, celui qui introduit le règne du soupçon, qui brouille la distinction essentielle entre la paix et la guerre, entre la loi et la violence. Face aux monstres mécaniques, il incarne la grandeur du résistant, rebelle ou hérétique. Face aux normes de l'existence civilisée, il incarne l'agressivité, animale ou humaine, primitive ou permanente, que la société doit maîtriser pour vivre.

La triade de la mitrailleuse, du char d'assaut et de l'engin balistique à tête thermonucléaire, du partisan, du soldat et du servant de l'engin enfoui dans les silos, aura demain, comme elle a aujourd'hui, une signification historique. La dialectique complexe qui lie chacune de ces trois sortes d'armes aux deux autres se poursuivra, symbolique, aussi longtemps du moins que l'humanité n'aura pas substitué le règne de la loi à celui de la violence. Chacune de ces trois armes, chacun de ces trois combats gardera un sens. Les armes nucléaires

interdisent la répétition des guerres totales qui ont rempli la première moitié du XXe siècle. Les armées régulières demeurent la garantie de la paix intérieure dans tous les États qui ne peuvent se passer du recours éventuel à la force. En même temps, elles offrent aux stratèges le moyen d'éviter l'alternative du tout ou rien, de la passivité ou de l'apocalypse. Les États qui veulent tenir les premiers rôles sur la scène mondiale ne peuvent pas plus se passer d'armes nucléaires que d'armes classiques. La rébellion du partisan, suprême réplique et réplique parfois désespérée à l'injustice, lance un défi ironique à la toute-puissance des machines.

La dialectique des trois armes marque-t-elle l'avènement d'un ordre international ? Au cours de la période d'après-guerre, elle a constitué le principe de ce que l'on appellera indifféremment *guerre froide ou paix belliqueuse, ordre précaire* ou *désordre endémique.* Les contemporains ont dénoncé cette ambiguïté constante, la grande guerre n'éclate pas, mais la vraie paix n'est ni imposée par un vainqueur ni établie en commun par les rivaux. Rétrospectivement, l'historien a tendance à porter un jugement plus nuancé sur les deux premières décennies de l'âge atomique, voire même à désirer secrètement que cette conjoncture équivoque, cette limitation de la violence se perpétuent.

Pendant vingt ans, de 1945 à 1965, il n'y eut que deux puissances nucléaires. La Grande-Bretagne, qui possédait ces armes, n'a pas mené de diplomatie indépendante. France et Chine ont fait exploser des bombes mais ne disposaient pas encore de l'ensemble (bombes, véhicules porteurs, réseau d'alerte et de communication), faute duquel les armes seules n'atteignent pas le seuil d'une véritable efficacité militaire et même diplomatique. A l'époque de la guerre de Corée, les États-Unis n'avaient encore qu'un stock limité d'armes nucléaires, qui ne comprenait ni bombes thermonucléaires ni bombes atomiques d'emploi tactique. A partir de 1953, les successeurs de Staline, au fur et à mesure qu'ils perfectionnaient et complétaient leurs armements parlaient de plus en plus volontiers de coexistence pacifique. Ils eurent la velléité, entre 1958 et 1962, d'obtenir une modification du *statu quo* berlinois par la menace de la force, sous la protection des fusées intercontinentales. Ils ne prirent jamais le risque de mettre leur menace à exécution. Contraints par un ultimatum américain de retirer leurs engins balistiques à moyenne portée de Cuba, ils renoncèrent immédiatement à l'opération berlinoise. Les deux Grands — duopolistes thermonucléaires — avaient pris conscience de leur

intérêt commun à ne pas se livrer une guerre à mort, ou encore, pour user de termes différents, avaient compris qu'aucun des enjeux de leur conflit n'atteignait au même ordre de grandeur que le coût d'une guerre dans laquelle les armes nucléaires seraient employées. Donnons-nous par la pensée des stratèges rationnels à la manière des sujets économiques : ils compareront dépenses et profit ; c'est-à-dire pertes en hommes et en biens qu'entraînera le combat d'une part, bénéfices éventuels de la victoire d'autre part (ces bénéfices dévalués d'un coefficient établi en fonction de l'incertitude de l'issue). Plus les pertes s'élèvent, plus les bénéfices, même en admettant un faible risque de défaite, diminuent, et plus le stratège rationnel inclinera à préférer les inconvénients de la paix aux aléas de la guerre.

En gros, l'argument qu'invoque l'optimiste de la « paix par la peur » demeurera vrai, quel que soit le nombre des puissances nucléaires. Les États qui fabriqueront ces armes, découvriront en même temps leur puissance et leur impuissance, la capacité acquise de détruire et la vulnérabilité de leur population et de leurs villes. Rien n'interdit d'imaginer la dissémination de la sagesse en même temps que des armes nucléaires.

Gardons-nous, cependant, de méconnaître les circonstances qui ont favorisé l'usage raisonnable par les deux Grands des armes nucléaires. D'abord et avant tout, États-Unis et Union Soviétique, tous deux puissances victorieuses, saturées, n'avaient ni défaite à venger ni territoires à conquérir. L'Union Soviétique, saisissant l'occasion et abusant de sa victoire, avait soumis cent millions d'Européens à la loi marxiste-léniniste. Les États-Unis, en dépit des mots d'ordre de refoulement *(roll back)*, se sont résignés aux faits accomplis et se sont bornés à interdire en Europe une avance ultérieure des armées ou du régime soviétique. Les deux Grands s'accommodaient de la réussite de l'endiguement, chacun pouvant l'interpréter comme un succès, les Américains parce qu'ils ont atteint le but qu'ils s'étaient assigné, les Russes parce qu'ils avaient consolidé leur emprise sur l'Europe de l'Est, Allemagne de Pankow incluse, et qu'après tout ils n'avaient peut-être nourri aucune autre ambition.

Les deux Grands, bien que l'enjeu de leur rivalité ne fût pas *national* au sens étroit du terme (aucun d'eux n'en voulait à l'existence et au territoire de l'autre), se tenaient réciproquement pour ennemis du fait même de leurs idéologies, qui, chacune, prétendait à une validité universelle. En certaines circonstances, les luttes les plus inexpiables mettent aux prises ceux que dressent l'un contre l'autre non des intérêts dits nationaux (une province, le

tracé d'une frontière), mais ce bien immatériel, la gloire du premier rang, le pouvoir, enfin incontesté, de celui qui n'a plus de rival à sa taille. Nul ne peut dire si, en l'absence des armes nucléaires, les vainqueurs de la Deuxième Guerre auraient tranché par la force leur conflit. Personne ne doute que ces armes aient contribué à leur faire préférer la solution pacifique.

A beaucoup d'égards, le duopole comporte moins d'incertitude que la conjoncture dans laquelle interviennent de multiples acteurs. La situation présentait même d'autant plus de stabilité que chacun des duopolistes exerçait, à l'intérieur de son camp, une autorité moins contestée. États-Unis et Union Soviétique évitèrent autant que possible les chocs directs. L'Allemagne de l'Ouest, l'État le moins résigné au *statu quo*, n'a pas eu de diplomatie autonome à l'égard de Pankow ou de Moscou entre 1950 et 1965. En Asie, jusqu'au schisme entre Union Soviétique et Chine populaire, les hommes du Kremlin, seuls détenteurs d'une force capable d'équilibrer la force nucléaire américaine, gardaient, en cas de crise, le moyen de peser sur les décisions des Nord-Coréens et des Chinois. Ainsi les deux Grands prirent insensiblement l'habitude de poursuivre leur rivalité politico-idéologique en réduisant au minimum le risque de la guerre « impensable ».

Les précautions technico-stratégiques renforçaient la prudence politique. Les analystes des instituts et des universités conçurent les cas où la guerre — celle qui comporterait l'emploi des armes nucléaires — éclaterait sans avoir été voulue par personne. Les hommes d'État, surtout américains, multiplièrent les précautions pour atténuer ces périls. Des mécanismes de sécurité furent mis au point, pour prévenir l'explosion accidentelle d'une bombe, pour interdire à un officier, de n'importe quel grade, de prendre la décision d'employer des armes nucléaires sans en avoir reçu l'ordre du président des États-Unis (seul celui-ci a le droit de prendre une telle décision et, grâce à l'électronique, beaucoup de ces armes demeurent physiquement inutilisables en l'absence de cette décision), enfin pour empêcher l'ascension aux extrêmes si, par malheur, une bombe atomique explose malgré tout (téléphone rouge).

Ces précautions raffinées, technico-politiques, expriment une conception stratégique moins nouvelle que renouvelée. La première guerre du xxe siècle surgie à propos d'un obscur conflit balkanique et généralisée par le système des alliances, avait, à la surprise de la plupart des généraux et des hommes d'État, duré plus de quatre ans, grâce à la mobilisation improvisée de tous les hommes valides dans les unités combattantes et les usines. Des sociétés tout

entières s'étaient à la fois industrialisées et militarisées, comme pour illustrer la parenté entre l'ordre militaire et l'ordre industriel pressentie par certains sociologues au début du XIXe siècle. Le système diplomatique de la vieille Europe, centre du système mondial, s'était effondré sous le coup de la guerre et des révolutions qu'elle avait entraînées. La Deuxième Guerre avait pris plus d'ampleur et de violence encore, puisque la tentative impériale du Japon avait accompagné celle du IIIe Reich et que l'existence même et la souveraineté des États vaincus avaient été suspendues pour une durée que les vainqueurs s'étaient réservés le droit de déterminer eux-mêmes.

L'opinion, les hommes d'État gardaient la hantise de ces guerres totales, prisonniers de l'alternative paix ou guerre, dont les événements de 1914, plus encore que ceux de 1939, suggéraient l'évidence illusoire. Depuis 1945, grâce aux bombes thermonucléaires, grâce à l'effort de pensée stratégique, grâce à la Ruse de la Raison, les responsables de la politique mondiale ont, enfin, compris la leçon de Clausewitz : la guerre absolue — celle qui résulte de l'ascension aux extrêmes — ne représente pas un idéal mais une menace que la politique intelligente de l'État parvient à conjurer dès lors qu'elle garde la maîtrise des moyens de force. A cette intelligence incombe l'obligation de peser les risques qu'il convient de courir ou les sacrifices qu'il faut accepter pour atteindre au but.

Pour une part, le brouillage de la distinction entre paix et guerre, a rendu la *paix belliqueuse :* mobilisation permanente de l'appareil nucléaire, emploi limité de la force militaire, ici ou là, à travers le monde, course qualitative aux armements, chacun des Grands consacrant des milliards et des milliards de dollars pour mettre au point des bombes, des engins, des avions, des armes classiques toujours plus perfectionnées. Elle a rendu aussi plus improbable la guerre totale, la guerre monstrueuse et absurde dans laquelle les puissances thermonucléaires jetteraient l'une sur l'autre, comme en une explosion de démence, tout ce qu'elles possèdent de moyens de destruction. La stratégie de la réplique graduée est devenue en fait, aux moments de crise, la stratégie de toutes les puissances nucléaires, bien que certains Etats proclament encore, en période tranquille, la doctrine des représailles massives, propos futiles aussi longtemps que ne sonne pas l'heure de vérité.

Depuis vingt ans, les armes nucléaires ont été constamment mises au service d'une stratégie défensive, conçues comme un suprême recours. Le terme même de *dissuasion* suggère cet emploi défensif. Dissuader quelqu'un,

c'est lui interdire une certaine action sous peine de sanctions. Pourquoi la sanction serait-elle nécessairement ou immédiatement illimitée ? Pendant dix ou quinze ans, l'obsession des guerres précédentes a entraîné la confusion des armes nucléaires et de la stratégie de dissuasion au point que ces armes elles-mêmes ont été appelées force de dissuasion *(deterrent),* comme si n'importe quelle arme, aux mains d'un homme résolu, ne servait, en certaines conjonctures, à dissuader. Jamais, jusqu'à présent, aucune des deux puissances nucléaires n'a cherché à obtenir une modification du *statu quo* aux dépens de l'autre ou une capitulation d'une puissance non nucléaire en menaçant d'utiliser ces armes. A Cuba, les États-Unis ont rétabli le *statu quo ante* ; les Soviétiques se sont provisoirement accommodés de la présence militaire des Occidentaux à Berlin-Ouest.

Les circonstances ont favorisé également la limitation de l'emploi des armes classiques. Seules les puissances nucléaires en possédaient de grandes quantités et, après la campagne coréenne, elles craignaient d'en user partout où perçait un risque d'ascension. Ailleurs, les États impliqués dans des conflits ne disposaient que d'armées relativement peu nombreuses. Les Nations Unies servaient d'intermédiaire entre les principales puissances et les États aux prises, de caution à l'effort de pacification mené par l'un ou(et)l'autre des Grands, voire par l'ensemble des États représentés aux Nations Unies.

La mitraillette des partisans, enfin, l'a emporté souvent. Il y a des exemples contraires, aux Philippines, en Malaisie. Quand elle servait d'armes aux mouvements de révolte contre une domination coloniale. Or, l'opinion américaine s'accordait avec l'opinion soviétique aussi bien qu'avec celle des pays afro-asiatiques pour condamner en bloc, par principe, le gouvernement des peuples de couleur par des hommes blancs (encore que la même condamnation ne soit pas portée sur le gouvernement de populations asiatiques par les Russes). Les peuples européens n'allèrent jamais jusqu'au bout de la lutte. Les Français qui se battirent de 1946 à 1954 en Indochine, de 1954 à 1962 en Algérie, ne s'en prirent jamais aux bases logistiques des partisans en Chine, en Tunisie ou au Maroc. Dans un cas, ils n'avaient pas les ressources indispensables ; dans l'autre, ils étaient paralysés par la mauvaise conscience, l'opposition de leurs alliés et d'une partie de l'opinion française. Cependant, en 1962, l'isolement de l'Algérie, grâce aux lignes fortifiées des frontières, avait permis d'étouffer la guérilla. Le gouvernement français consentit à l'indépendance de l'Algérie : les partisans ne l'avaient pas emporté sur le terrain mais parce que lui-même n'apercevait à la longue aucune autre

solution.

Du jour où les guerres de libération nationale ont pour objectif non d'arracher à un État colonisateur l'indépendance, mais d'instaurer un régime assimilé par l'opinion américaine au communisme, le partisan cesse, aux yeux de cette opinion, d'être le combattant de la liberté pour devenir le militant, peut-être sincère et aveugle, d'un parti despotique. Le Grand modifie souverainement les règles selon lesquelles se livrent les guerres. Déjà le Nord-Vietnam connaît à son tour les horreurs des bombardements parce qu'il appuie l'action du Vietcong.

La dialectique des trois armes a, depuis vingt ans, maintenu la paix entre les puissances nucléaires, favorisé la décolonisation sans bouleversement diplomatique, restreint l'emploi des armes classiques. La même dialectique jouera-t-elle de la même manière au cours des années à venir ?

***

En ce qui concerne les armes thermonucléaires, les conditions nécessaires à la prolongation de « la paix par la peur » appartiennent à trois catégories, *techniques :* maintien de l'équilibre de la terreur ; *stratégiques :* adhésion de tous les chefs d'État à la doctrine dite de réplique souple, de représailles progressives ; *politiques* : nature du conflit et des enjeux.

La conception de la réplique graduée, le sang-froid en période de crise exigent que les armes nucléaires soient suffisamment dispersées ou protégées pour qu'une première frappe ne puisse pas éliminer la capacité de représailles d'un des États aux prises. Cette sorte de stabilité dépend donc de la course qualitative aux armements s'il s'agit des Grands, des appareils nucléaires (armes et véhicules porteurs) qu'acquièrent les nouveaux membres du club atomique.

Les deux Grands des années 1945-1965 s'affirment tous deux, les États-Unis avec une passion ostentatoire, l'Union Soviétique avec plus de discrétion, hostiles à la « dissémination des armes atomiques ». Le danger d'explosion n'augmentera-t-il pas, selon le calcul des probabilités, avec le nombre de bombes ou, plus encore, avec le nombre des États qui en détiennent ? Raisonnement irréfutable dans l'abstrait, qui suppose le problème résolu,

autrement dit les États décidés à laisser à deux, trois ou quatre d'entre eux la possession exclusive des armes qui passent pour décisives ou pour glorieuses.

En théorie, selon la stricte logique machiavélienne, États-Unis et Union Soviétique auraient pu ou même dû s'opposer par n'importe quel moyen à la constitution en Chine populaire d'une force nucléaire. Pourtant, l'alliance russo-américaine contre le danger atomique ne suffit pas à effacer l'inimitié politico-idéologique. En tout état de cause, les puissances nucléaires n'ont jamais employé leurs armes suprêmes offensivement pour contraindre à la capitulation un pays dénué de ces armes, en lui imposant le choix entre soumission et anéantissement ; de même, elles n'ont jamais tenté d'empêcher par la menace la constitution d'une nouvelle force atomique. Tout s'est passé comme si elles respectaient la souveraineté des États, et, par faiblesse ou à cause de leur inimitié politique, se résignaient à une évolution contraire à leur intérêt commun.

La dissémination ne s'arrêtera probablement pas à l'actuelle cinquième puissance nucléaire (la Chine), sans pourtant qu'elle doive être illimitée, au moins dans l'avenir prévisible. Suisse et Suède useraient de ces armes pour maintenir leur neutralité, autrement dit rester en dehors du grand jeu. L'Inde suivra probablement quelque jour l'exemple de la Chine, Israël celui de la France ou de la Suisse. Cette dissémination n'ira pas sans périls : il faudrait une foi aveugle dans la rationalité de tous les hommes d'État pour les nier. Mais les spécialistes ont tort de confondre ces périls, multiples et divers, avec la probabilité de la guerre impensable. Périls probablement moindres pour les géants d'aujourd'hui que pour les pays, petits ou moyens, qui auront pénétré avec des ressources insuffisantes dans le club atomique.

Quelles conditions requiert la stabilité de la paix par la peur ? Forces de représailles peu vulnérables, États ayant la volonté et les moyens d'appliquer la doctrine de la réplique progressive, disproportion considérable entre coût et enjeu, risques de la guerre et passion hostile. Toutes ces conditions favorables à la paix par la peur ont été réunies dans le cas des relations entre Union Soviétique et États-Unis. A moins d'une improbable percée technique, elles continueront de l'être au cours des années à venir. Elles ne le seront pas au même degré ailleurs, en Asie ou au Proche-Orient. Mais États-Unis et Union Soviétique ne se laisseront pas pour autant entraîner malgré eux dans une guerre à mort. La dissémination des armes atomiques augmente, en une mesure impossible à préciser, le danger qu'un jour ou l'autre, des armes

nucléaires soient employées militairement sur tel ou tel champ de bataille. Au moins pour les dix ou vingt prochaines années, elle ne devrait pas ébranler le fondement militaire de l'ordre actuel, l'existence d'armes si terrifiantes que ceux-mêmes qui les possèdent les tiennent en réserve à seule fin d'interdire certaines initiatives ou l'extension de conflits limités. Que quelques États de plus détiennent une petite force nucléaire, le fait ne crée pas de péril majeur. Le jour où les hommes d'État concevraient autrement l'usage des armes dans le jeu diplomatique, il n'en irait plus de même.

L'ordre actuel de la puissance, cet ordre anarchique qui tend à la limitation de la violence a, en dernière analyse, un fondement *psychologique*. Dans un rapport de l'U.N.E.S.C.O., il y a plus de quinze ans, on trouve la formule : la guerre commence dans l'esprit des hommes. Formule plus fausse que vraie : à notre époque, peut-être les citoyens d'un État détestent-ils ceux d'un autre parce qu'ils les ont combattus ou les combattent plutôt que l'inverse. En tout cas, il suffit d'une propagande bien menée, si la conjoncture diplomatique impose un renversement des alliances, pour surmonter les passions collectives ou leur donner d'autres objets. En revanche, lorsque quelques États possèdent des moyens de destruction contre lesquels tous les autres ne peuvent se protéger et auxquels ils ne peuvent davantage répliquer, l'essentiel se passe dans l'esprit des hommes, et surtout des quelques hommes responsables de la diplomatie ou de la stratégie des puissances nucléaires.

L'emploi strictement défensif ou dissuasif de l'arme atomique répond à une certaine logique. On a dit, avec raison, que la démesure même de ces armes en rend malaisée l'utilisation effective. On a dit — et avec raison — qu'il n'y a pas de commune mesure entre capacité de détruire et capacité de convaincre, entre la *force*, telle qu'elle se mesure d'après le potentiel proprement militaire, et la *puissance* d'un État d'obtenir des autres soumission ou consentement. On a dit, avec raison, que jamais États à ce point supérieurs en force à tous les autres, Union Soviétique et États-Unis, n'ont été aussi impunément défiés par des nains, Albanie ou Cuba. On a dit, avec raison, que, d'ici à la fin du siècle, aucun État n'approcherait, fût-ce de loin, le potentiel économique et militaire de l'un ou de l'autre des géants. Chine et Inde, beaucoup plus peuplés, n'ont pas encore dépassé la phase initiale de l'industrialisation. Tous les autres États ont ou une population beaucoup moins nombreuse (et, parmi les nations industrialisées, Union Soviétique et États-Unis ont un taux de croissance démographique relativement élevé) ou un revenu par tête beaucoup plus faible. Un écrivain américain fit scandale, en 1964, en écrivant qu'à la fin du

siècle, les deux géants d'aujourd'hui surclasseraient plus nettement encore leurs possibles rivaux. L'affirmation pourtant s'imposait avec évidence, à deux conditions : que l'Union Soviétique et les États-Unis gardent la même cohérence, la même volonté politique à l'intérieur des mêmes frontières, que le potentiel de ressources *le produit national* soit identifié à la force militaire et à la puissance diplomatique.

En réalité, ce qui aurait dû faire scandale, ce n'était pas la prévision vraisemblable d'un écart maintenu ou élargi entre les ressources à la disposition des deux Grands et celles de tous les autres États pris individuellement, c'est le passage des ressources à la force et à la puissance. Au début des années 60, les observateurs sont frappés par la désagrégation des blocs, par l'impunité des Petits, par l'inutilité apparente des armes nucléaires dans les relations quotidiennes ou même dans les conflits dits de libération nationale. Cette disproportion souhaitable entre les forces de destruction et la puissance de persuasion n'est pas déterminée par la seule nature des armes ou par la dialectique des trois armes. Pour l'instant et par bonheur, les hommes d'État sont paralysés par le « tabou atomique ». L'arme nucléaire, semblable à l'or qui sert de réserve à la circulation monétaire, est enfouie dans le sol, dissimulée dans les silos ou les sous-marins, toujours prête à servir. En paraphrasant Clausewitz, on pourrait dire qu'elle permettrait d'honorer les engagements pris et de dénouer les opérations à crédit. Mais pas plus que l'or ne sort des caves, les armes nucléaires ne sont physiquement employées. La crise — ces échanges de menaces et de messages, ce dialogue des affirmations de volonté — joue parfois le rôle de ce que Clausewitz appelait l'engagement.

La vraie question relative à l'avenir porte donc sur la persistance de cet ordre fragile, fondé à la fois sur une doctrine stratégique, progressivement et presque spontanément élaborée par les acteurs de l'histoire, et sur les interdits issus des profondeurs de la conscience humaine ou, peut-être faudrait-il dire, de l'inconscient collectif. Les Géants respecteront-ils l'impératif du seul emploi dissuasif des armes nucléaires ? L'accession de nouveaux membres au club atomique ne les incitera-t-il pas à reconstituer, grâce à la défense contre engins balistiques ou à la protection civile, la marge de supériorité que les progrès des Européens ou des Chinois risqueraient d'entamer ? Les petites puissances nucléaires témoigneront-elles de la même retenue si leur force dite de représailles est vulnérable ? Les États qui ont réduit au minimum leurs armements classiques afin de se donner un armement nucléaire, ne seront-ils pas acculés quelque jour à l'alternative de la passivité (c'est-à-dire de la

défaite) ou de la violation du tabou atomique ?

Enfin et par-dessus tout, une interrogation que l'on ose à peine exprimer, ne peut pas ne pas hanter l'esprit de ceux qui réfléchissent à l'avenir. Aussi longtemps que la guerre demeure un acte de violence par lequel une personne collective tend à contraindre une autre personne collective, l'emploi offensif de la menace nucléaire reste moralement et même matériellement difficile : si la personne que l'on veut acculer à la capitulation s'affirme indifférente aux coups de semonce, si la Ruritanie laissait détruire une, puis deux de ses villes plutôt que de céder, que pourrait faire le Géant, sinon reconnaître une fois de plus, en arrêtant le cours de ses destructions, plus vaines encore que monstrueuses, la vérité, éternelle je crois, que l'homme est l'être capable de préférer ses raisons de vivre à sa vie. L'ordre de sa puissance, à l'âge atomique, repose donc sur le *tabou atomique*, la stratégie raisonnable des Grands et le courage de l'homme historique. Mais que se passerait-il le jour où les États aux prises ne seraient plus comparables à des « personnes collectives » dont chacune veut obtenir la soumission de l'autre, mais à un Hitler résolu à exterminer une race entière, assimilée à une espèce animale nuisible ?

Fasse le ciel qu'il ne se trouve jamais d'homme d'État pour imaginer que les armes nucléaires peuvent être non pas seulement des armes de dissuasion, c'est-à-dire des instruments utilisables en un dialogue humain, mais aussi des armes d'extermination !

***

Anarchique, un ordre devient inévitablement inégalitaire dans la mesure où, faute d'une loi commune et d'une police impartiale, le fort l'emporte sur le faible. Ainsi le Calliclès de Platon jugeait naturelle — conforme à la nature — la domination des forts. Ainsi, selon Hobbes et Spinoza, la puissance, en l'absence d'état civil, mesure les droits. Les philosophes n'avaient pas ignoré qu'entre les individus il existe au moins un principe d'égalité : le faible est encore capable, en certaines circonstances, de tuer le fort. L'homme n'agit pas en homme quand il tue son semblable à la manière dont le chasseur tue sa proie. Il manque l'essentiel au vainqueur quand le vaincu n'est plus là pour reconnaître sa défaite.

Le système international a toujours reconnu l'inégalité des acteurs. Dans les systèmes les plus complexes, celui des cités grecques ou celui des États européens jusqu'en 1914, les grandes puissances constituaient un cercle fermé avec accès réservé aux souverains disposant d'un minimum de force militaire. La question que l'on attribue à Staline, au cours de la dernière guerre : « Le Pape, combien a-t-il de divisions ? » traduit grossièrement une doctrine traditionnelle. Une grande puissance se jugeait offensée lorsqu'une affaire importante était traitée sans consultation avec elle. Éventuellement, les grandes puissances réglaient entre elles les affaires qui intéressaient les petits États, parfois elles imposaient à ceux-ci un statut (neutralité) ou des frontières, à seule fin d'éviter ou de régler leur propre conflit. Enfin, quand deux États surclassent tous les autres, ils deviennent inévitablement les chefs de deux alliances ou de deux blocs.

Les armes nucléaires n'ont pas modifié décisivement cet ordre coutumier de la puissance. L'ordre actuel paraît à la fois plus et moins inégalitaire que les ordres internationaux du passé. Moins pour deux raisons principales. D'abord le projet égalitaire de la civilisation moderne. L'assimilation des « unités politiques » à des « personnes collectives » nous est suggérée par le langage que nous employons, par l'idéologie régnante, par la passion anticolonialiste. On ne fait pas de différence entre libération des peuples et libération des individus (ou plutôt on met celle-là au-dessus de celle-ci). La séparation des ethnies, nous l'avons vu, permet d'effacer les inégalités entre les individus qui appartiennent aux unes et aux autres. Le vieux principe du droit européen des gens qui implique entre les États une certaine égalité — celle qui tient à la souveraineté reconnue à tous — est renforcé, élargi par le projet égalitaire de notre époque. Le droit des gens du siècle dernier n'excluait pas les protectorats, les concessions étrangères (traités dits inégaux), la gestion de certains services publics, dans un État indépendant, par des fonctionnaires d'autres nations, représentant parfois la communauté des nations dites civilisées. Encore au lendemain de la Première Guerre, la formule des mandats impliquait une hiérarchie entre les États, les États mandataires étaient, de ce fait même, tenus pour dignes d'administrer des « populations dépendantes », de travailler à leur bien-être et à leur développement. La liquidation de presque toutes les administrations coloniales a marqué la diffusion de l'idée égalitaire sur le plan mondial, mais elle a, du même coup, accru les inégalités effectives entre les États, juridiquement égaux, au moins en leur souveraineté, élargi l'écart entre la théorie juridique dont se réclament

les Nations Unies et les réalités de la politique internationale.

La suppression des protectorats, mandats ou colonies, l'égal suffrage de la « Ruritanie » et des États-Unis à l'Assemblée des Nations Unies illustrent le triomphe, en notre siècle, de l'idéal égalitaire. Mais celui-ci n'a pas été le seul agent de cette révolution historique. Le résistant, sans armes ou armé de la mitraillette, Gandhi et Giap, ont obligé les Européens à se souvenir de l'idéal qu'ils proclamaient en Europe. Les armes nucléaires, elles aussi, ont d'abord favorisé la révolte des peuples de couleur du fait que les deux États qui les détenaient n'avaient pas de colonies au sens conventionnel du terme (bien que l'Union Soviétique maintienne un empire multinational taillé à grands coups d'épée et que les Latino-Américains dénoncent l'hégémonie, sinon l'impérialisme yankee).

Cette double égalisation, par le refus d'une hiérarchie entre les ethnies ou les États, par la dialectique de la mitraillette et des armes savantes, implique aussi l'hétérogénéité d'un système international, dont les membres jouissent d'une certaine égalité, alors qu'à tous les points de vue (dimensions du territoire, volume des populations, revenu par tête, degré de développement), ils n'ont jamais été aussi inégaux en aucun système du passé. Le dénouement de cette antinomie, nous l'observons chaque jour : une combinaison de démocratie formelle et d'oligarchie réelle, si nous empruntons nos substantifs aux auteurs grecs et nos adjectifs à Marx. Les deux Grands, et surtout les États-Unis, disposent de tous les moyens de force, armes classiques et armes nucléaires. Par leur action et par leur rivalité, quelquefois par leur entente, ils dessinent les grandes lignes de la conjoncture.

L'anarchie subsiste parce qu'ils sont deux et ne peuvent même pas s'accorder pour empêcher la dissémination des armes nucléaires. L'autorité que chaque Grand exerce sur son bloc dépend de la crainte qu'inspire l'autre. La consolidation de la coexistence pacifique entraîne d'elle-même le relâchement des blocs. Ailleurs, dans le tiers-monde, la volonté des Grands se heurte à la révolte des masses, à la mitraillette du partisan.

Le pouvoir des deux oligarques n'est ni assuré ni sans limites. D'ici à la fin du siècle, deux évolutions, l'une probable, l'autre aussi certaine qu'une évolution historique peut l'être, tendront encore à le restreindre. Les armes nucléaires non utilisées militairement permettent aux nationalistes chinois de se maintenir à Quemoy et à Matsu, aux bombardiers américains d'attaquer le Nord-Vietman. C'est à leur suprématie nucléaire que les États-Unis doivent

leur liberté d'action en Asie ou même en Afrique. L'écart entre les puissances nucléaires de premier rang et les puissances nucléaires de deuxième rang ne va-t-il pas se rétrécir au cours des années à venir ? En cette hypothèse, le système planétaire tendra à se désagréger. Même incapable de frapper le territoire américain, la force nucléaire de la Chine exercera une certaine dissuasion sur la diplomatie des États-Unis. Les Géants se résigneront à ne plus affirmer leur vouloir aux quatre coins du monde.

En dépit de tout, presque certaine paraît la montée de la Chine, qui entraînera la dissociation définitive du camp soviétique, la « nationalisation » des partis-églises marxistes-léninistes. Chacun peut rêver sur les conséquences de ce fait majeur, sur les regroupements qu'il provoquera, sur le poids relatif de l'Orient et de l'Occident, de l'Asie, de l'Amérique et de l'Europe dans le monde de l'an 2000. Nous nous interdisons de telles spéculations.

L'ordre de la puissance, c'est-à-dire l'ordre interétatique, a toujours été anarchique et oligarchique : anarchique, faute du monopole de la violence légitime, oligarchique, puisque, dans l'état non civil, les droits dépendent largement de la force. Nous nous demandions comment cet ordre traditionnel s'était adapté à la civilisation technique. En conclusion, cet ordre apparaît transformé, non bouleversé. Les pessimistes prophétisent le suicide collectif de l'humanité à moins d'une mutation historique : la renonciation des États à la souveraineté militaire. Les optimistes croient à la paix par la peur, ou à la fin des empires condamnés par le calcul économique.

Rien n'autorise à trancher entre les uns et les autres. L'humanité a toujours vécu dangereusement : les dangers ont changé, ils n'ont pas disparu. Une humanité, unie sous une seule administration rationnelle, en vue d'une exploitation des ressources naturelles, répondrait à une des finalités possibles de l'aventure humaine. L'aventure n'approche pas encore de cet état final conforme non à *la* logique de l'histoire mais à *une* logique partielle, qui fascine, attire et repousse tout à la fois. L'homme s'accomplirait-il ou se perdrait-il s'il entrait dans la terre promise de l'État universel de la technique ?

1. Toynbee utilise plus volontiers le terme de société pour désigner ces « champs intelligibles ».

2. Écrit en 1965, ce chapitre fait allusion aux événements de 1956.

CHAPITRE VIII

L'ordre inégalitaire du développement

ON pourrait résumer la conclusion du chapitre précédent en une formule : alors que les moyens de transport et de communication rapprochent les diverses fractions de l'espèce humaine, les moyens de destruction les séparent. Puisqu'une bombe thermonucléaire de quelques mégatonnes pulvérise une ville, la sécurité — à supposer que ce mot garde encore un sens — n'exige-t-elle pas de posséder ces armes monstrueuses, non pour s'en servir mais pour n'en être pas victimes ? Ce raisonnement, valable ou non, convaincra peut-être les dirigeants d'autres États, après ceux de la Grande-Bretagne, de la France et de la Chine populaire.

Raisonnement nullement irréfutable. Aussi longtemps que les États ne peuvent acquérir qu'une force nucléaire vulnérable en réduisant au minimum leurs armements classiques, ils risquent d'accroître plutôt que de diminuer les périls, à moins d'être indirectement protégés par les forces classiques ou nucléaires, de leurs alliés. Le tabou atomique, l'intérêt commun des deux Grands de s'en tenir à un emploi stratégiquement défensif des armes nucléaires mettent provisoirement les autres États à l'abri du chantage (« capitulez ou vos villes seront détruites »). Dans la conjoncture présente, c'est avant tout afin de ne pas dépendre des Grands que les États veulent entrer dans le club atomique. Cette proposition, vraie pour la France ou pour la Grande-Bretagne, ne s'applique pas sans réserves au cas de la Chine populaire. Celle-ci aurait pu à la rigueur se contenter de la protection que lui assurait l'alliance avec l'Union Soviétique. Mais cette alliance, qui la mettait à l'abri d'une agression nucléaire des États-Unis, la privait de toute liberté d'action. Les hommes du Kremlin entendaient bien conserver la direction stratégique du camp marxiste-léniniste, soucieux de ne pas être entraînés par une imprudence chinoise dans un conflit grave avec « le tigre de Carton aux dents atomiques ». Ils le firent savoir à Mao Tsé-toung au moment des opérations militaires contre Quémoy et Matsu (1958).

On aurait tort de conclure que la dissémination des armes nucléaires n'a d'autre cause que les volontés irrationnelles et anachroniques d'indépendance et qu'elle peut et doit être arrêtée. Irrationnelle et anachronique *peut-être* (encore que la rationalité, en ces matières, soit malaisée à définir), ces volontés n'en élèvent pas moins l'obstacle auquel se heurte l'unification planétaire de la société humaine. Les armes nucléaires, par elles-mêmes, ne favorisent pas cette unification. Comment ne pas se méfier de l'autre qui peut frapper soudainement et en quelques minutes transformer n'importe quelle agglomération humaine en ruines et en cendres ? A quelle organisation internationale remettre ces instruments maudits ? Peut-être l'équilibre de la terreur entre deux ou à la rigueur nu petit nombre de puissances, se ménageant réciproquement et s'efforçant de limiter l'extension des hostilités locales, offre-t-elle la moins mauvaise solution. Au reste, peu importe ici que ces armes, expression normale de la civilisation technique, favorisent ou contrarient par elle-mêmes l'établissement d'un ordre différent en nature de l'ordre immémorial de l'équilibre des forces : au XXe siècle, ce ne sont pas ces armes elles-mêmes, ce sont les souverainetés multiples qui interdisent l'instauration d'un État universel. Ces armes ont surgi en un monde divisé en États qui se voulaient et continuent de se vouloir souverains ; elles ont été immédiatement mises au service de politiques, ni plus ni moins égoïstes que celles du passé. Elles n'ont pas créé l'ordre anarchique de la puissance, elles n'ont pas davantage substitué à cet ordre séculaire un ordre nouveau.

***

Quelle influence les moyens de production, autre expression de la civilisation technique, exercent-ils sur l'unification planétaire de la société humaine ? A courte échéance, au seuil du dernier tiers du XXe siècle, la réponse va pour ainsi dire de soi : les inégalités de développement n'ont jamais été aussi grandes qu'à notre époque ou, plus exactement, la notion même d'inégalité de développement, toute récente, ne présente pas de signification en dehors de la civilisation industrielle. Il serait absurde d'affirmer qu'il n'y a pas eu de progrès technique durant les cinq ou six mille années qui se sont écoulées entre les grands empires du Proche-Orient et les temps modernes. Qu'il s'agisse des outils ou des armes, de l'organisation des

travailleurs et de celle des combattants, de toute évidence, des changements multiples se sont produits au cours des siècles et, en dépit de régressions, l'historien découvre un progrès d'ensemble. Mais jamais ces progrès technico-organisationnels n'ont atteint un degré suffisant pour valoriser exclusivement l'effort de productivité et dévaloriser les conquêtes.

Certes, les guerres ont maintes fois ruiné les peuples, même les vainqueurs. Mais il n'était pas vrai qu'aucun des maux que l'on prétendait éviter par la guerre ne fût un mal aussi grand que la guerre elle-même [1] ; la guerre ne coûtait pas toujours plus qu'elle ne rapportait, la domination politique ne rapportait pas seulement la gloire de régner. L'exploitation des esclaves enrichissait le maître romain, espagnol ou anglais. Parfois l'empire contribuait au bien-être des populations soumises du simple fait qu'il mettait fin aux combats incessants et qu'il garantissait la sécurité du commerce en un espace élargi.

Il y a loin de *L'Esprit des lois* ou même de *La Richesse des nations* à la théorie, aujourd'hui banale, du développement telle que Colin Clark l'a exposée le premier dans *Les Conditions du progrès économique*. Cette théorie, devenue partie intégrante de la conscience que les hommes ont d'eux-mêmes et de leur destin collectif, impose une représentation nouvelle des sociétés et de leur histoire. Elle exclut un ordre permanent, imposé par la morale ou consacré par la tradition. L'ordre du changement, désormais seul ordre reconnu, se définit d'abord par la *croissance*. L'individu des sociétés industrialisées s'attend, non comme ses ancêtres à l'alternance de bonnes et de mauvaises fortunes ou au maintien d'une situation acquise, mais à l'amélioration régulière de son sort. Que la production et les revenus augmentent d'année en année, que chaque génération dispose d'un volume de biens plus considérable que la génération précédente, constituent désormais le cours normal des choses. La pratique des projections économiques contribue à répandre l'obsession de l'avenir. Les hommes des sociétés développées vivent en imagination l'abondance promise et, à force de fixer leur attention sur l'originalité technico-économique de notre âge, ils ont tendance à rompre avec le passé ou à croire qu'ils rompent avec lui. La diffusion de cette philosophie de l'histoire date des vingt dernières années, elle n'est devenue la façon de penser commune des intellectuels, demi-intellectuels, hommes d'État, dans le monde occidental, qu'après la Deuxième Guerre mondiale. Elle réunit en un ensemble plus ou moins cohérent des éléments multiples ; économistes ou

sociologues prêtent aux sociétés d'abord et avant tout l'objectif de produire plus et mieux, ils sacralisent les taux de croissance, les invoquent comme si ceux-ci mesuraient exactement les mérites d'un régime ou d'un gouvernement, ils recherchent les causes de la croissance, donc les facteurs de la productivité ; de là, ils passent inévitablement à la science, la physique qui permet la fabrication des machines, la chimie qui crée des matières qui ne sont pas données dans la nature, la médecine et l'hygiène qui assurent un allongement de la durée moyenne de la vie humaine, l'électronique qui remplace par des instruments le cerveau et non pas seulement la main du travailleur. Primauté de l'avenir sur le passé, de la croissance sur la stabilité, culte de la science, responsable du bien-être des hommes et de la puissance des collectivités, tous ces traits se retrouvent à un degré ou à un autre dans la conscience que les sociétés modernes prennent d'elles-mêmes : en ce sens, elles ont toutes un seul et même *projet.*

Les premiers sociologues, Auguste Comte ou Karl Marx, prévoyaient justement que la société moderne, industrielle disait l'un, capitaliste disait l'autre, avait une vocation d'universalité. Le premier parlait de l'avant-garde de l'humanité à laquelle il recommandait de ne pas se servir de sa supériorité transitoire pour fonder des empires anachroniques avant même de naître. Le second exaltait le rôle historique de la bourgeoisie qui avait en un siècle bouleversé les conditions de production et de vie plus que toutes les classes dirigeantes du passé en plusieurs millénaires. L'un et l'autre avaient raison, mais aucun des deux n'avait prévu que le développement, c'est-à-dire la transformation de la société en fonction des exigences du travail rationalisé, efficace, rentable, devait réduire les inégalités à l'intérieur des unités économiques et accroître ces mêmes inégalités entre les unités économiques (et, avec quelques réserves, les unités économiques se confondent avec les unités politiques, les populations établies sur un espace de souveraineté). Problème majeur de la première moitié du XIXe siècle, celui du prolétariat, témoin d'une misère apparemment scandaleuse, toute proche des usines d'où ruisselait la richesse. Problème majeur de la deuxième moitié du XXe siècle, celui de l'inégalité du développement — misère scandaleuse de peuples entiers, alors que toutes les classes d'autres peuples profitent, mais non dans la même mesure, du progrès collectif.

Rétrospectivement, il nous paraît que l'on aurait pu le prévoir. Il suffit d'admettre la proposition la plus simple de la théorie économique, une certaine

proportionalité entre le rendement du travail et la valeur du salaire[2], pour que l'élévation du niveau de vie de la plupart, en une société qui se rationalise, devienne sur le long terme presque inévitable[3]. Il suffit de constater que les diverses sociétés, engagées sur la même route, soient les unes en avance les autres en retard pour que l'inégalité du développement s'explique d'elle-même. Comment les diverses sociétés auraient-elles pu progresser d'un même pas alors que les uns créaient des institutions de la civilisation industrielle et que les autres les subissaient dans l'humiliation et par la volonté des conquérants, alors que ces cultures traditionnelles se révélaient les unes étrangères et opposées, les autres plus ou moins propices à l'esprit de la science expérimentale et de l'économie rationnelle ?

Cultures traditionnelles *différentes*, et non pas *inégales.* Chacune pouvait croire à sa supériorité, chacune avait raison de croire à sa singularité. Les nations pouvaient se traiter réciproquement avec mépris ou s'ignorer, seules les armes établissaient une hiérarchie entre les collectivités, seules les religions de salut consacraient ou renversaient les hiérarchies à l'intérieur des collectivités. Il aura fallu la conjonction, à la fois logique et contradictoire, de l'orgueil technique et de l'idéal égalitaire pour que le projet universaliste de la civilisation industrielle divise l'humanité qu'elle a vocation d'unir.

Elle a vocation de l'unir puisque, volontairement ou non, toutes les sociétés, par la bouche de ceux qui les gouvernent, proclament l'objectif du développement. Elle ne peut pas ne pas la diviser puisque la distance des diverses sociétés, par rapport à l'objectif commun, devient *mesurable.* L'inégalité entre les nations, exprimée en termes quantitatifs (même si cette expression ne reflète pas fidèlement la réalité) prend un caractère de vérité objective, la rigidité d'un fait scientifique. Contraire à l'idéal proclamé de la civilisation moderne, elle apparaît pour la première fois démontrée par les chiffres. C'est à partir du moment où toutes les fractions de l'humanité ont ou prétendent avoir le même but — produire plus et mieux en vue du bien-être et de la puissance — qu'elles deviennent rivales en une compétition soumise à l'arbitrage impartial des statistiques ou des statisticiens.

L'arbitrage n'est pas en réalité aussi indiscutable que les hommes d'Etat, sinon les statisticiens, le suggèrent souvent. Les calculs des taux de croissance comportent des approximations et des incertitudes que l'opinion ignore. L'extrapolation illégitime des taux de croissance observés pendant quelques années permet aux nations en retard d'annoncer que, dans dix, vingt ou trente

ans, elles arriveront au premier rang. Les unes sont plus développées, les autres se développent plus vite. Même sans sortir des chiffres plus ou moins manipulés, il ne manque pas de procédés pour rendre l'inégalité acceptable en faisant entrevoir la revanche de l'avenir.

Provisoirement, l'inégalité du développement, dont nous avons montré plus haut [4] qu'elle risque de paralyser l'intégration ou même la fédération de deux ethnies, exclut de manière radicale l'unification politique de l'humanité à l'échelle planétaire. La croissance économique des populations sous-développées ne porte pas atteinte à l'intérêt des populations développées. De même qu'à l'intérieur de chaque État la croissance, c'est-à-dire l'augmentation de la quantité des biens, entraîne l'amélioration simultanée du sort de tous, de même, aussi longtemps que ni l'espace ni les matières premières ne viennent à manquer, le bien-être des hommes blancs d'Europe et d'Amérique n'a pas pour condition la pauvreté des hommes de couleur d'Afrique ou d'Asie. L'humanité ne doit pas se contenter d'une quantité fixe de biens dont quelques-uns ne pourraient recevoir un pourcentage accru sans que diminue le pourcentage de certains autres. La richesse globale peut croître d'année en année.

Il n'en résulte pas que l'inégalité du développement ne crée pas de conflits réels d'intérêt ; en tout cas cette inégalité interdit l'unité politique dont rêvent les pacifistes. L'intégration d'ethnies hétérogènes inégalement développées ou modernisées se heurte à la contradiction entre l'impossibilité de soumettre ces ethnies aux mêmes lois (par exemple, les lois sociales) et la quasi-impossibilité, morale plus encore que matérielle, de violer le principe individualiste de non-discrimination. *A fortiori*, les nations riches refuseraient d'obéir à un État soumis à la loi du nombre et les nations pauvres de se soumettre à une autre loi.

Certes, l'État universel laisserait aux administrations régionales ou continentales une large autonomie, mais les négociations relatives à la réglementation des échanges internationaux illustrent, par leur piétinement même, le choc entre les revendications des pays qui n'ont pas dépassé une phase primaire de l'industrialisation et les intérêts des pays plus avancés. Qu'il s'agisse d'aide, des prix des matières premières, de l'abaissement des tarifs douaniers des États développés en faveur de produits fabriqués par les industries des États sous-développés, les égoïsmes nationaux résistent aux conseils de la sagesse ; égoïsmes moins imputables à l'aveuglement des hommes d'Etat qu'aux peuples et aux régimes. Les hommes d'État

consentiraient plus volontiers certaines concessions s'ils ne craignaient les réticences de l'opinion et de leurs électeurs. L'analyse de l'influence exercée par les moyens de destruction sur l'ordre mondial nous avait conduit au nationalisme, volonté d'indépendance. L'analyse des moyens de production nous ramène, par l'intermédiaire de l'inégalité du développement, au nationalisme, prise de conscience par chaque communauté historique de son originalité et de son vouloir-être.

Le développement, nous le savons, rompt l'isolement des communautés locales, il rassemble les hommes dans les villes, il impose à tous les individus l'obligation d'apprendre à lire et à écrire, il les met en relation avec l'administration, l'État. La langue officielle importe d'autant plus que les personnes privées attendent plus des services publics et leur demandent davantage. En une société moderne, peut-être n'y a-t-il pas beaucoup de citoyens au sens de Rousseau, d'hommes qui se soucient du bien commun en tant que tel, prêts à lui sacrifier leur intérêt propre mais, en contrepartie, augmente le nombre des administrés, tour à tour sujets ou objets, contribuables ou fonctionnaires, étudiants ou employés. Qui parmi les membres du corps social n'a quelque chose à craindre ou à espérer de l'administration ? En une société où les jeux ne sont pas faits au point de départ, les chances dépendent de la langue qu'emploient les fonctionnaires, de la nationalité de ceux qui détiennent le pouvoir économique et politique. A bon droit les auteurs européens, au siècle dernier, avaient tenu pour démocratique le mouvement des nationalités ; ils avaient tort d'y voir une promesse de paix.

***

Le nationalisme, volonté de non-dépendance ou d'autonomie affirmée par les gouvernants, et le nationalisme que nous retrouvons lié au sous-développement[5], ont-ils autre chose en commun que le nom ? La volonté de non-dépendance, à travers les siècles, a caractérisé les « unités politiques », ou, si l'on préfère, le nom moderne de ces unités, les États. Ceux-ci, gouvernés par des rois ou par des élus du peuple, se sont voulus *souverains*. Or, la souveraineté s'est définie toujours par l'absence d'un supérieur, par le droit de décision aux moments de crise, ce qui revient à dire par le droit de choisir

entre la paix et la guerre. Ce qui a déconcerté, ce qui continue à déconcerter maints observateurs, c'est que les bourgeois qui ont pris la succession des princes n'aient pas conduit les affaires de l'État autrement que les monarques. Des économistes, pourtant pénétrés d'esprit sociologique, tel Schumpeter, ont cru longtemps qu'il ne s'agissait que d'une survivance. Pourquoi les bourgeois mèneraient-ils une diplomatie de prestige ou de dépenses ostentatoires conforme peut-être à l'éthique aristocratique mais non à l'esprit d'économie rationnelle ? Manifestement, cette analyse comportait erreur ou lacune ; la volonté d'indépendance appartient aux États, non aux seules monarchies ; peut-être les États n'ont-ils jamais été gouvernés par des bourgeois au sens de Max Weber et de W. Sombart, hommes de négoce, d'épargne, de calcul. Il reste que les États où la bourgeoisie constituait la minorité dominante, n'ont pas mené sur la scène internationale une action différente de celle des États d'Ancien Régime. Nous retrouvons cette volonté d'indépendance, obstacle contre lequel se brise la velléité américano-russe de non-dissémination des armes nucléaires, intacte à l'âge atomique : les armes n'ont pas pour seule fonction de garantir la sécurité, elles visent aussi à symboliser la grandeur, la dignité de la « personne collective », du peuple organisé en État.

Au XIXe siècle, les optimistes imaginaient volontiers que les nations se réconcilieraient d'elles-mêmes le jour où elles auraient toutes conquis la liberté ; au XXe siècle le principe des nationalités, comme n'importe quel autre principe de constitution des unités politiques, offre l'occasion de conflits multiples, en raison de son équivoque intrinsèque et des cas marginaux (l'Alsace, de culture germanique, devait-elle rester française parce que les représentants de l'Alsace en proclamaient solennellement la volonté en 1871, ou retourner à l'empire allemand dont elle avait été détachée deux siècles plus tôt par les armées de Louis XIV ?). Les titres des nations prêtent à contestation, autant que ceux des familles princières. Comment former des États dits nationaux, c'est-à-dire avec une population plus ou moins ethniquement homogène, en Europe centrale et orientale ? La Grande Guerre, celle de 1914-1918, origine des bouleversements de ce siècle, eut pour cause des querelles de nationalité et pour conséquence la dissolution d'empires multinationaux (ottoman, austro-hongrois). Elle ne mit pas un terme aux querelles des nationalités dans les États successeurs, elle fut suivie par une guerre plus terrible encore, dont un régime totalitaire, se réclamant de la race et non plus de la nation, porte la responsabilité principale.

Après la Deuxième Guerre, la révolte des peuples colonisés contre les empires européens a été mise également au compte, créditeur cette fois et non débiteur, du nationalisme. Ce grand mouvement historique, qui appelle une interprétation aussi complexe que celle du mouvement antérieur et contraire de colonisation, a fait surgir plus d'États nouveaux qu'il n'y avait d'États membres des Nations Unies en 1946. Rares parmi eux les États qui méritent d'être appelés nationaux parce qu'ils comprendraient une communauté homogène et engloberaient la totalité de cette « nationalité » ou « communauté ».

En Afrique, la volonté de créer des États s'incarnait dans des minorités, le plus souvent instruites dans les écoles ou universités européennes, plus ou moins soutenues par l'hostilité diffuse des masses à la domination étrangère. Dans l'Afrique subsaharienne, les frontières des nouveaux États cristallisent des découpages opérés par les administrations coloniales, qui ne respectent pas les lignes de séparation entre les « ethnies » ou « communautés linguistiques ». Tous les États de l'Asie du Sud-Est ont, à l'intérieur de leur espace de souveraineté, des minorités nationales. L'Inde, continent qui doit son unité politique au Raj britannique, ne peut encore se passer, au niveau de l'État, de la langue anglaise. (Aucune des langues de l'Inde n'est acceptable à toutes les fractions de la population : en dépit de la décision prise au lendemain de l'indépendance, les populations dravidiennes du sud continuent de refuser le hindi.)

Des États nationalistes, c'est-à-dire orgueilleux de leur être propre, jaloux de leur indépendance peuvent simultanément n'être pas *nationaux* (ils ne s'appuient pas sur une ethnie homogène et consciente d'elle-même). Parfois d'autant plus « nationalistes » qu'ils sont moins « nationaux », affirmant avec d'autant plus d'énergie leur vocation de personne collective, originale, unique, que cette personnalité existe moins. Le nationalisme, maladie infantile des pays sous-développés : formule désormais banale. Le contraste entre le nationalisme du Ghana, par exemple, et l'œuvre d'unification européenne, entreprise en 1950, illustre et confirme cette théorie séduisante.

Parfois même, celle-ci est complétée par une autre théorie, séduisante aussi, d'une corrélation entre les phases du développement et les idéologies économico-sociales. Le nationalisme — exaltation d'une communauté particulière, affirmation intransigeante de la souveraineté intérieure et extérieure, volonté d'être maître à l'intérieur de ses frontières et de n'obéir à

personne, pas même à plus fort que soi, au dehors — favorise le sentiment de solidarité qui n'existe pas encore ou que l'hétérogénéité ethnico-culturelle risque d'étouffer. Or, au cours des premières phases, le développement exige l'intervention de l'État, seul capable de créer l'infrastructure administrative, les moyens de transport et de communication, les écoles et les universités, indispensables à la modernisation économique. Si la nation n'existe pas, si les individus ont conscience d'appartenir à des communautés multiples et étroites, à des communautés élargies mais hétérogènes, c'est l'État qui doit créer une nation à partir du nationalisme.

Les idéologies du type marxiste-léniniste répondent aux besoins psychologiques aussi bien que politico-économiques du sous-développement. Sous la forme vulgaire qu'elles prennent à travers le monde, elles attribuent aux colonisateurs la responsabilité de la pauvreté des pays auparavant colonisés. L'« exploitation capitaliste », cause majeure du sous-développement : l'impérialisme camouflé des Yankees aurait empêché le développement des Latino-Américains comme l'impérialisme ouvert des Anglais celui de l'Inde ou l'occupation française celui de l'Algérie. Qui peut imaginer l'histoire de l'Inde en l'absence de la domination anglaise, ou de l'Algérie, non colonisée par les Français ? Mais, le cas du Japon mis à part, les États d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique Latine qui ont sauvegardé leur indépendance au sens juridique de la souveraineté, n'ont pas tous, pour autant, progressé plus vite que ceux qui l'avaient perdue.

L'infériorité devient moins insupportable du moment où la responsabilité en incombe aux supérieurs. De plus, en dépit de la mesure objective du développement, le marxisme-léninisme permet un renversement des valeurs.

L'interprétation de l'Histoire qui se dessine dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* ressortit à la philosophie évolutionniste. L'humanité, au moins l'humanité occidentale, doit passer par les divers régimes économiques, esclavage, servage et salariat avant d'arriver à la terre promise du socialisme (ou de la société sans classes). Cette philosophie évolutionniste implique une sorte de parallélisme entre le développement des forces productives et l'ordre de succession des régimes : le capitalisme a pour fonction d'assurer le développement des forces productives, le socialisme, successeur et héritier du capitalisme, distribuera à tous les richesses produites grâce à l'accumulation du capital. Quant au capitalisme, il finira par mourir, incapable de ne pas réserver à quelques-uns les bénéfices du

travail de tous.

L'histoire a pris un autre cours. Aucun pays développé, on le sait, ne s'est converti de lui-même au marxisme-léninisme, aucun État d'un pays développé n'a été conquis par un parti se réclamant de cette idéologie. Du même coup, deux interprétations de l'histoire contemporaine demeurent en compétition.

L'orthodoxie marxiste-léniniste, retenant la loi de succession des régimes, met les pays socialistes en tête de la procession ; peut-être inférieurs en fait de production ou de productivité, ces derniers l'emportent politiquement ou moralement puisqu'ils ont liquidé l'exploitation capitaliste et jeté les fondements du régime de l'avenir. La, supériorité du régime efface l'infériorité du développement.

Le petit livre de W. W. Rostow a donné une expression sommaire à des idées courantes, il a popularisé une autre interprétation du marxisme. Celui-ci, formé en Europe à une époque où la réalité sociale justifiait la révolte de Marx et conférait quelque vraisemblance aux prévisions qu'il a formulées, a pris un sens tout autre le jour où il a servi d'idéologie à un parti révolutionnaire, maître du pouvoir en un immense empire, voué à l'accomplissement de la tâche qui devait être partout et qui a été quelquefois celle du capitalisme. Substitut et non héritier, le soviétisme en action, qui se baptise lui-même socialisme, apparaît aux yeux des Occidentaux méthode de développement et, du même coup, caractéristique du sous-développement. Le parti joue le rôle que les entrepreneurs ont joué en Occident. Il donne à l'État l'autorité nécessaire aux transformations radicales qu'impose la civilisation industrielle — autorité que l'État fondé sur les principes d'Ancien Régime ne possédait pas en dépit de son absolutisme. Il assure la transmission à travers le corps social des commandements publics. Il obtient l'obéissance à défaut du consentement, l'enthousiasme d'une minorité sinon l'assentiment de la plupart. Cette sorte d'interprétation, en un sens marxiste, se borne à prendre pour référence le développement des forces productives (mesuré par la valeur de la production par tête de la population) au lieu de la succession des régimes. Les Soviétiques, selon leur orthodoxie, renvoient en arrière les pays les plus avancés sous prétexte qu'ils demeurent capitalistes. Les Occidentaux attribuent au retard du développement l'adhésion aux idéologies marxistes-léninistes de même que les manifestations infantiles du nationalisme.

Occidentaux et Soviétiques ne peuvent pas avoir raison les uns et les autres, ils peuvent avoir tort les uns comme les autres.

***

De même que les moyens de destruction, les armes nucléaires, créent une menace *commune* pour l'humanité (ne serait-ce que la menace de pollution de l'atmosphère), mais ne créent pas une *communauté* humaine, de même les moyens de production, la science et la technique, bien qu'ils aient une vocation d'universalité et tendent en effet à se répandre à travers les continents, divisent l'humanité autant qu'ils l'unissent. Ils la font vivre dans un même univers, matériel et même idéologique, mais cet univers est déchiré par des conflits qui ne peuvent pas être résolus miraculeusement parce qu'ils résultent inexorablement de la dialectique de la civilisation industrielle.

Les inégalités de développement, peut-être transitoires au point de vue de Sirius, pour l'observateur qui compte en siècles, apparaissent à l'homme d'État ou au sociologue qui ne regarde pas au-delà de quelques dizaines d'années en avant, une réalité durable. Bien plus, si l'on convient d'appeler développées les seules sociétés qui atteignent à une certaine valeur de production par tête (par exemple, sept cents ou huit cents dollars de 1965), ou encore qui comportent l'organisation du travail et la différenciation des activités et des systèmes caractéristiques des pays riches, beaucoup des pays représentés aux Nations Unies ne mériteront pas encore d'être appelés développés d'ici à la fin du siècle. A divers égards, il est plus difficile de réduire l'écart entre l'avant-garde et le gros de la troupe, d'accélérer le développement des attardés qu'il ne l'a été en Europe, en Amérique ou même en Union Soviétique de provoquer le « décollage ».

La proposition semble paradoxale et elle appelle de multiples réserves. Certaines circonstances rendent, au contraire, le développement plus aisé ; aussi bien presque tous les pays, y compris les pays sous-développés, connaissent depuis quinze ans une croissance de la population et de la production, celle de la production dépassant presque partout celle de la population. Les connaissances scientifiques, les moyens techniques d'aujourd'hui dépassent de loin ceux du siècle dernier. Grâce aux sciences sociales, les conditions du développement sont mieux comprises qu'elles ne l'étaient même au début de ce siècle. En quel sens, pour quelles causes l'intervalle entre les pays développés et les autres paraît-il, à courte échéance (quelques dizaines d'années), destiné à se maintenir, voire à s'élargir ?

La croissance s'accélère en Europe, aussi bien occidentale qu'orientale.

Quelles que soient les réserves qu'appelle le calcul des taux de croissance, ceux-ci fournissent un ordre de grandeur. Depuis une quinzaine d'années, ils se situent pour l'ensemble de l'Occident et de la zone soviétique au-dessus des taux du siècle dernier. Tout se passe comme si la meilleure gestion de la conjoncture (atténuation des crises), le progrès technique plus rapide (surtout dans l'agriculture), la prise de conscience de l'organisation comme d'un art rationnel avaient ensemble contribué à un doublement des taux de croissance du produit par tête (3 à 4 %, sinon davantage, au lieu de 1 à 2 %). Les plus avancés ont tendance à progresser encore plus vite. Leur avance augmente donc si les attardés ne suivent pas l'allure imprimée à la course. Or, tel est le cas, non général, mais fréquent[6].

La notion du sous-développement, nous l'avons dit, n'a qu'un sens négatif. Elle désigne tous les pays qui n'ont pas atteint un certain stade de modernisation, sans que cette négation suffise à caractériser un type social : elle s'applique à un petit État d'Afrique subsaharienne comme à la Chine, l'empire le plus vieux, la civilisation la plus durable de l'histoire. Comment chercher *la* cause du sous-développement ou *les* obstacles au développement, comme si causes ou obstacles se retrouvaient partout les mêmes ?

Je me bornerai à prendre ici, en les simplifiant, des exemples typiques. La Chine populaire possède un régime, une équipe dirigeante, des cadres administratifs et techniques qui ont volonté et capacité de promouvoir la modernisation de l'économie et de la société. Mais, en supposant même que les erreurs du « grand bond » en avant ne se répètent pas et que la planification ne soit pas plus irrationnelle qu'elle ne l'a été ou ne l'est en Union Soviétique, le niveau de vie ne s'élèvera que lentement pour deux raisons : l'augmentation de la population, le pourcentage important des ressources consacrées aux armements. D'ici à la fin du siècle, la Chine populaire, à moins d'imprévisibles événements, disposera de cer-tains moyens d'une grande puissance, mais les conditions d'existence du plus grand nombre y sembleront primitives aux consommateurs des sociétés opulentes. La combinaison de force militaire et de pauvreté, classique dans le passé, n'appartient pas au type de la civilisation industrielle. Mais, pour un empire millénaire qui a connu un siècle d'humiliation, qui entre avec retard dans la carrière industrielle, dont la population a augmenté sans que la productivité progresse à la même allure, quelle autre issue ? La Chine, et seule la Chine, au moins durant les quelques dizaines d'années à venir, offrira l'exemple d'un État qui appartiendra au tiers-

monde des sous-développés si l'on retient pour principe de classification le produit par tête de la population, et qui constituera éventuellement pour tous ses voisins, même pour le Japon, même pour les positions américaines en Asie, une menace militaire.

Tout autre semble le cas de l'Inde, en dépit d'un élément commun (une croissance rapide de la population, probablement de l'ordre de 2 % par an). L'Inde possède également les cadres administratifs et techniques, nécessaires au développement, mais les systèmes de croyances et de conduites contredisent radicalement l'esprit de la rationalité. Le pouvoir central n'étend pas son action aux centaines de milliers de villages qui constituent le fondement de la civilisation indienne. Des secteurs modernisés existent déjà, ils s'élargissent, mais une fraction importante de la population continuera de vivre selon les coutumes ancestrales. Peut-être les statistiques à l'usage des Nations Unies indiqueront-elles un taux de croissance de revenu par tête à peine supérieur au taux de croissance de la population. Peut-être, au contraire, le premier apparaîtra-t-il substantiellement supérieur au second. Cette figuration chiffrée ne révélera pas l'essentiel : la juxtaposition de deux secteurs, les dimensions du secteur modernisé, le mode de vie dans l'autre secteur.

La dualité des secteurs risque de s'accentuer plus encore dans l'Afrique subsaharienne, si la brousse « s'africanise » cependant que les villes côtières et certaines exploitations agricoles et industrielles se modernisent. Dans cette partie du monde c'est moins le nombre qui constitue l'obstacle que l'espace, le climat, la médiocrité de la minorité dirigeante. Les Européens n'ont pas régné assez longtemps, ils ont commencé trop tard l'œuvre d'éducation ; partis trop vite, ils ont créé trop d'États, les uns géants (par rapport à la capacité administrative des dirigeants, Congo, Nigeria), les autres nains, pour que l'on puisse espérer mieux que des îlots de modernité. Encore faut-il se demander comment les petits États absorberont sans troubles endémiques leurs jeunes diplômés, sortis des universités européennes, tant que l'administration et la politique apparaîtront la voie d'accès privilégiée aux positions rémunérées et honorifiques.

En Amérique Latine, les contradictions politiques apparaîtront en plein jour. Un pays, tel l'Argentine, qui avait atteint un niveau élevé de revenu par tête de sa population il y a trente ans, offre un des rares exemples, en notre siècle, du développement arrêté. Or, la cause en paraît essentiellement politique.

L'Argentine a une population d'origine européenne, elle ignore les difficultés d'intégration que connaissent la plupart des autres États d'Amérique Latine, elle ne manque pas d'espace, de ressources naturelles, de cadres. Il a fallu les folies de Peron, elles-mêmes provoquées par l'aveuglement des minorités au pouvoir avant lui, puis la situation demi-révolutionnaire créée par l'héritage du péronisme, pour gaspiller toutes les chances et prolonger la stagnation.

Dans le reste de l'Amérique Latine, quelle que soit la diversité des conjonctures, le développement requiert d'abord et avant tout un régime ni uniquement soucieux de maintenir les privilèges de la classe possédante (propriétaires fonciers, premiers barons d'industries), ni poussé par le ressentiment à rompre avec les États-Unis et l'ensemble américain (comme le fit Castro). Au seuil du dernier tiers du XXe siècle, certains pays, Mexique, Chili, semblent avoir trouvé — ou être en voie de trouver — un régime capable de provoquer, d'orienter ou simplement de ne pas empêcher le développement. Peut-être des régimes qui se recommanderont du marxisme-léninisme ou du castrisme surgiront-ils et accompliront-ils une oeuvre de modernisation en dépit des réactions hostiles des Etats-Unis et des États dont les dirigeants ne peuvent se maintenir sans l'appui de Washington. D'ici à la fin du siècle, les principales contrées d'Amérique Latine, sans s'être rapprochées de la richesse yankee, auront-elles atteint le point à partir duquel le développement paraît non pas définitivement acquis mais normal ? En tout cas, dans ce continent aussi, les bidonvilles continueront de voisiner avec les gratte-ciel, les charrettes avec les automobiles américaines, de même que, dans les rues de Calcutta, les taxis circulent au milieu des vaches sacrées.

Ces perspectives que beaucoup de lecteurs jugeront pessimistes et qui prendraient une autre apparence si on les exprimait en chiffres[7], les Occidentaux, Soviétiques, Japonais, en bref, les pays développés, ont-ils le pouvoir ou la volonté de les modifier ? Dépend-il des « nantis » de hâter l'enrichissement des « pauvres » ? Je serais tenté de dire, en paraphrasant une phrase de Marx, le *développement* des *sous-développés sera l'œuvre des sous-développés eux-mêmes (*« La libération du prolétariat sera l'œuvre du prolétariat lui-même »).

Les États du bloc soviétique ne consacrent à l'aide aux pays sous-développés, sauf le cas exceptionnel de Cuba, que des sommes modestes, sous forme de crédit à long terme (le total est de l'ordre de quelques centaines de millions de dollars par an, en excluant Cuba). Les capitaux privés, en

Occident, se dirigent plus volontiers depuis quelques années vers les pays développés où les risques de nationalisation sont moindres et les chances de profit meilleures. Les capitaux américains ou européens qui vont d'eux-mêmes vers le tiers-monde servent surtout à l'exploitation des matières premières (pétrole, métaux non ferreux). Ces investissements fournissent, directement ou indirectement, des ressources aux États dont le sous-sol contient ces richesses, mais les sommes versées par les compagnies pétrolières ou les impôts prélevés sur les sociétés étrangères ne constituent qu'un appoint. Selon la manière dont les gouvernements dépensent dollars, francs ou livres, les conséquences varient du tout au tout. Au lieu d'un pôle de développement à partir duquel rayonnerait l'effet de modernisation, risque de se créer une enclave de richesse éclatante et factice.

La guerre froide a sinon suscité, du moins encouragé la générosité des Occidentaux. Celle-ci n'en reste pas moins limitée, en des régimes fondés sur le suffrage universel, par les réticences de l'opinion. Globalement, l'inégalité entre les nations passe pour plus choquante en notre siècle que l'inégalité entre les individus et les classes à l'intérieur des nations, mais l'inégalité des nations, fait vaste et vague, demeure pour ainsi dire une abstraction. De l'inégalité entre les classes ou les personnes, les hommes ont l'expérience authentique et vivante. Accroître l'aide d'État à État, c'est ouvrir les frontières aux produits textiles bon marché, c'est condamner des usines à la faillite et des ouvriers à la reconversion, demander aux contribuables des impôts supplémentaires, s'imposer l'obligation d'excédents de la balance des comptes. Les gouvernants des démocraties opulentes ne se révéleraient-ils pas plus sensibles aux revendications ou aux doléances de leurs groupes de pression qu'aux objurgations des économistes ou des moralistes, prêchant l'aide au tiers-monde, les uns au nom de l'égoïsme éclairé, les autres au nom du devoir humain ?

Lors même que les pays riches feraient beaucoup plus qu'ils ne font et, pour ainsi dire, tout ce qui dépend d'eux, il resterait vrai que le développement ne peut être que l'œuvre des sous-développés eux-mêmes. Le développement implique une mutation de la société tout entière. A partir du moment où l'indépendance a été accordée à un État, cette mutation peut être tout au plus favorisée de l'extérieur. Il n'aurait pu en aller autrement que si le régime colonial, maintenu, avait été géré dans l'intérêt des colonisés eux-mêmes. De toute évidence, cette double exigence ne pouvait pas être satisfaite. Ni les colonisateurs n'en auraient accepté le coût matériel ni les colonisés le prix

moral.

Les colonisateurs auraient dû avoir pour but de combler l'écart entre leur propre niveau de vie et celui des peuples soumis ; les cinquante millions de Français n'auraient pu atteindre ce but, même au seul bénéfice des dix millions d'Algériens, bien moins encore les cinquante-cinq millions de Britanniques (en 1948) au bénéfice des quatre cents millions d'hommes qui vivaient dans l'immense Inde. De l'autre côté, ceux que les Européens devaient former dans leurs propres universités, aussi nécessaires à la modernisation que les capitaux, devaient, au nom des idées occidentales, par refus de l'humiliation, en vue d'exercer le pouvoir, revendiquer l'indépendance. Les États nouveaux étaient promis au nationalisme aux deux sens que nous avons jusqu'à présent donnés à ce mot : volonté d'indépendance vers l'extérieur, conscience d'une identité singulière, irréductible à toute autre.

Une fois les peuples d'Asie et d'Afrique tous organisés en des États grands et petits, réels ou fictifs, à partir de nations historiquement constituées ou en devenir, la responsabilité incombe, pour l'essentiel, aux minorités qui ont pris en charge les pouvoirs publics. Le développement importé ou par imitation, à la différence du développement spontané tel qu'il s'est lentement déroulé en Europe occidentale, suppose l'action initiatrice ou régulatrice des gouvernements. Le nationalisme restreint les possibilités de l'aide extérieure.

Enfin, les États-Unis craignent plus l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement qui se réclame du marxisme-léninisme que le retard du développement, de même l'Union Soviétique souhaite trouver de nouvelles preuves que les régimes non socialistes échouent inévitablement. Ni les gouvernants des pays développés ni ceux des pays sous-développés ne se donnent pour objectif exclusif ou prioritaire la croissance économique.

En laissant même de côté les buts d'intérêt personnel que visent toujours les hommes au pouvoir, les gouvernants des États nouveaux, eux non plus, ne veulent pas, d'abord et avant tout, le taux le plus élevé possible de croissance. Ils proclament qu'ils mettent au-dessus de tout des valeurs immatérielles. Le développement défini par la croissance du produit (global ou par tête), par la différenciation des rôles ou par la rationalisation résulte d'une élaboration théorique par les économistes ou les sociologues, qui ont dégagé les traits communs aux sociétés industrielles. Ce que veut un homme d'État, c'est l'« indépendance nationale » ou le « socialisme », même si celui-ci désorganise la production, même si celle-là ordonne de refuser les capitaux étrangers.

Au reste, que l'on ne se hâte pas de mettre au compte du seul sous-développement cette persistance des idéologies ; il n'en va pas autrement dans les pays développés. Les Américains tiennent sincèrement la propriété privée des instruments de production pour le régime le plus favorable à la croissance de la productivité et à la diffusion du bien-être. Les marxistes-léninistes ne mettent pas en doute la supériorité du régime de propriété collective. Mais si les uns et les autres justifient leur régime par l'efficacité qu'ils lui prêtent, leurs préférences, en vérité, résistent à toutes les démonstrations parce qu'elles n'obéissent pas aux raisonnements économiques. Elles se rattachent à une vision de la société, de l'histoire, de l'existence humaine.

Admettons que le nationalisme des États nouveaux présente certaines caractéristiques propres, admettons encore que les pays sous-développés adhèrent volontiers au marxisme-léninisme qui leur fournit une interprétation de l'histoire plus satisfaisante pour leur amour-propre. Le nationalisme des pays développés tend-il à disparaître ? D'autres idéologies économico-sociales ne prennent-elles pas ailleurs la place du marxisme-léninisme ? En bref, si la vocation d'universalité de la civilisation se heurte aux obstacles des nations et des régimes, ces obstacles représentent-ils autant de survivances ? Ou sortent-ils de la civilisation industrielle elle-même ? Celle-ci peut-elle ne pas être déchirée entre une science et une technique vraies et efficaces pour tous les hommes, et des collectivités qui se veulent particulières ou des idéologies qui le sont également, bien qu'elles prétendent ne pas l'être ?

Dans le prochain chapitre, nous tâcherons de répondre à ces questions, autrement dit, de déterminer dans quelle mesure telles idéologies nationales et sociales, par essence agressives, sortent nécessairement de la civilisation industrielle en dépit de l'inspiration universaliste de celle-ci. En ce chapitre-ci, il nous reste à traiter brièvement un problème : *l'influence de l'inégalité de développement et d'un certain nationalisme, qui en dérive, sur l'ordre international.*

Écartons d'abord le mythe (s'il s'agit du présent) ou le cauchemar (s'il s'agit de l'avenir) d'un bloc agressif dans lequel les pauvres s'uniraient contre les riches, les peuples de couleur contre les Blancs. Les représentants de la plupart des pays d'Afrique, Asie ou d'Amérique Latine parviennent éventuellement à constituer un front commun dans une conférence commerciale, afin d'arracher quelques concessions (stabilisation des prix des matières premières, tarifs douaniers) aux pays industrialisés. Rassemblement

précaire, même quand il vise des objectifs modestes, strictement économiques. Après tout, les vendeurs des mêmes produits demeurent virtuellement des concurrents, en dépit de leur coalition d'un instant en vue d'accroître leur force de marchandage.

Sur le plan de la diplomatie, les pays sous-développés, dans la perspective de quelques dizaines d'années, n'ont ni l'intention ni le moyen de réaliser une unité d'action. Ils ne se réclament pas des mêmes idéologies, ils ont entre eux d'innombrables querelles (que nous baptisons querelles de clocher, mais les conflits de frontières entre la France et l'Allemagne, vus de Pékin ou de New Delhi, méritent, eux aussi, rétrospectivement, le qualificatif méprisant de querelles de clocher), ils ne se gouvernent pas selon des régimes de même sorte, ils entretiennent avec leurs ex-métropoles des relations tantôt hostiles et tantôt amicales. Enfin, même groupés, ils demeureraient encore sans prises sur les États les plus avancés. La menace de ne pas vendre des matières premières supposerait une solidarité à toute épreuve. Militairement, tous ces pays, forts chez eux et faibles au-dehors, ne craignent plus l'invasion des conquérants mais ne peuvent rêver d'une stratégie offensive. Les armes individuelles ont favorisé la libération des peuples pauvres, les armes de destruction massive interdisent la croisade, imaginée par les uns, redoutée par les autres, des foules de couleur montant à l'assaut des richesses amassées par les Blancs.

Aujourd'hui même, les deux notions du tiers-monde ou des non-engagés, que l'on tend à confondre, ne se recouvrent pas. Tel pays d'Afrique ou d'Asie que l'on inclut dans le tiers-monde, s'allie aux Occidentaux (Philippines, Thaïlande, multiples pays d'Amérique Latine) ou, plus rarement, aux Soviétiques (Cuba). Le tiers-monde a été, de temps à autre, uni, en mots plutôt qu'en actes, contre le colonialisme ou en vue de certaines revendications commerciales. Il peut l'être encore quelquefois sous prétexte d'exercer une médiation dans un conflit entre communistes et anticommunistes. La constellation mondiale, demain comme hier, sera déterminée non par les attitudes de quelques dizaines d'États sans forces, mais par les relations entre les quelques Grands, c'est-à-dire, essentiellement, l'Union Soviétique et les États-Unis, la Chine, peut-être le Japon et les États européens. Par rapport à la constellation présente, les changements viendront, d'ici à la fin du siècle, soit de l'Europe, entre la frontière russe et l'Atlantique, soit du Japon et de la Chine.

En termes abstraits, cinq facteurs principaux déterminent les groupements à

l'échelle mondiale : *intérêts nationaux* (espace, ressources), *affinités idéologiques, géométrie du rapport des forces, parenté de* culture, *inégalité de développement.* Union Soviétique et États-Unis ont été ennemis, depuis 1945, en fonction de la géométrie du rapport de forces et des oppositions idéologiques : les deux Grands d'un système, s'ils ne peuvent régner ensemble, deviennent, quoi qu'ils en aient, des ennemis. Aujourd'hui, ils acceptent le *statu quo* en Europe, également soucieux de ne pas se combattre, mais incapables de parvenir à un règlement durable. A mesure que le niveau de vie s'élèvera en Union Soviétique, celle-ci parviendra-t-elle à garder le rôle de porte-parole des opprimés, d'avant-garde des peuples misérables et révolutionnaires ? L'hostilité entre l'Union Soviétique et la Chine populaire ne va-t-elle pas s'aggraver, dès lors que cette dernière prétend à la direction du mouvement communiste mondial et qu'elle revendique des territoires asiatiques absorbés jadis par l'empire des tsars, devenu Union des républiques socialistes soviétiques ?

Mentionnons, sans les discuter, ces prophéties courantes. Plus on imagine l'avenir diplomatique à l'image du passé, moins on a le droit de méconnaître l'incertitude des événements soumis à tant de facteurs collectifs et même individuels. Aucune constellation n'a chance de durer si l'histoire des États se prolonge selon la loi immémoriale de la force. Notre propos était seulement de montrer que l'influence décisive du niveau de développement sur l'ordre international s'exercera, au cours des prochaines décennies, par l'intermédiaire des deux Grands du communisme, l'un beaucoup plus avancé que l'autre sur la voie appelée par tous deux édification du socialisme. La plupart des Etats sous-développés s'adapteront à la conjoncture créée par les grands comme les petits l'ont toujours fait dans le passé. On tenterait vainement de caractériser une diplomatie commune à tous, en dehors de la préférence pour le non-engagement — préférence presque dénuée de signification dès lors que le conflit en dehors duquel ils veulent se tenir, entre le pacte de Varsovie et l'alliance Atlantique, se situe sur un théâtre d'opérations lointain, où ils n'ont ni intérêt ni moyen d'action.

Faut-il dire que, du moins, tous les États sous-développés aggravent l'instabilité du système international par leur « nationalisme » ? Rappelons-nous les deux sens de ce mot : volonté d'indépendance, conscience d'une communauté originale, d'un être collectif auquel les individus veulent participer et auquel ils prêtent une valeur presque sacrée.

Le nationalisme, en ce dernier sens, apparaît louable à ceux qui le confondent avec le patriotisme (attachement à l'unité politique), détestable à ceux qui le baptisent chauvinisme et qui y décèlent la méconnaissance des mérites des autres nations, voire le mépris ou l'hostilité à leur égard. De l'une à l'autre acception, malheureusement, la distinction manque de netteté, et mon patriotisme semble chauvinisme à l'autre, comme le patriotisme de l'autre me paraît chauvinisme. Dans certains pays sous-développés, l'apparition simultanée d'une nation et *d'un* nationalisme semble plus à souhaiter qu'à craindre. En Afrique du Nord, plus les Kabyles et les Arabes auront le sentiment d'appartenir à la même patrie, plus l'État algérien aura chance de se consolider. Les États nouveaux en Afrique sont tous hétérogènes ; le parti unique, composé des membres d'une seule tribu, qui ignore les autres tribus et leur refuse une part des crédits et des places, exige un despotisme permanent et il intensifie les tensions internes, même s'il les refoule pour un temps. La diffusion, le renforcement du sens de la citoyenneté n'en répondent pas moins à une nécessité historique. Les États nouveaux ont besoin de forger une nation pour atteindre à l'existence.

Nationaux, les États nouveaux ne manifestent pas nécessairement plus d'agressivité vers le dehors. Peut-être même les dirigeants accepteront-ils l'aide extérieure ou les investissements étrangers sans soupçonner à chaque instant une menace pour leur indépendance nationale, le jour où la nation elle-même aura acquis quelque consistance. Pour une autre raison encore l'observateur ne peut pas formuler de jugement catégorique. En certaines zones du monde, en Afrique subsaharienne, par exemple, les États nouveaux sont à ce point nombreux et artificiels que l'on hésite à prendre parti pour ou contre les nationalismes sénégalais, soudanais, ivoirin ou gabonais, qui refléteraient les sentiments de participation aux communautés linguistiques ou tribales. Le plus grand péril viendrait de la remise en question des frontières et du surgissement de querelles dites de nationalités (au sens européen du terme).

Dira-t-on que la même volonté d'indépendance qui entretient l'anarchie de la politique de puissance à l'âge atomique contredit aussi la logique de l'économie mondiale ? Le rapprochement ne vaut qu'avec réserve. On conçoit une instance mondiale qui interdirait sinon toute violence, du moins tout emploi des armes de destruction massive. La soumission de l'humanité à un pouvoir militaire unique, obtenue pacifiquement, répondrait à la prudence. Mais l'inégalité de développement, combinée avec le principe de non-discrimination, exclut une administration à l'échelle planétaire pour la simple

raison, entre beaucoup d'autres, qu'une administration des choses implique toujours en même temps un gouvernement des personnes. En d'autres termes, la coopération entre les États répond à la rationalité de l'âge industriel, la pluralité des États résulte, selon la logique et la nécessité, de l'inégalité de développement.

Cette cause suffisante n'est peut-être pas pour autant la seule : l'expérience européenne en témoigne, bien qu'on l'invoque le plus souvent pour démontrer la thèse contraire. Certes, entre la volonté d'indépendance économique de n'importe quel État d'Afrique et la volonté d'unification des Six, le contraste existe, visible, symbolique. Les États authentiquement nationaux, assurés de leur autonomie politique et morale, ne manifestent pas de manière agressivement infantile leur crainte des immixtions étrangères. Encore les investissements américains provoquent-ils, même en Europe occidentale, des réactions hostiles.

Même en cette conjoncture favorable, les hommes parviendront-ils à surmonter pacifiquement les « États nationaux », États souverains, expression d'une nationalité consciente d'elle-même ? En Europe occidentale, l'inégalité de développement ne constitue pas un obstacle à l'instauration d'un pouvoir supranational ; en dépit du niveau de vie plus bas de l'Italie considérée globalement (mais l'Italie du Nord a un niveau de vie du même ordre que les autres pays de la Communauté), l'expérience a démontré la possibilité d'un Marché commun entre les Six. D'après les sondages, les opinions publiques se montreraient en majorité favorables à une diplomatie commune. Peut-être s'abusent-elles et rejetteraient-elles les conséquences de ce qu'elles ont l'illusion de désirer. Malgré tout, les deux causes de la résistance populaire — inégalité de développement et volonté d'indépendance — ne jouent pas ou ne jouent que faiblement.

Cependant l'incertitude subsiste ; d'abord pour des causes accidentelles. La République fédérale est le fragment d'une nation, dix-sept millions d'Allemands vivent de l'autre côté de la ligne de séparation. Les Cinq, peuvent-ils contracter des engagements définitifs avec un Etat dont les dirigeants n'acceptent pas et ne peuvent pas accepter le *statu quo,* dont la diplomatie est condamnée au « révisionnisme » ? La Communauté européenne a été conçue à l'époque de la guerre froide, alors que l'univers soviétique apparaissait monolithique, mystérieux, agressif. Le schisme sino-russe, l'évolution intérieure des Etats d'Europe orientale, l'autonomie croissante de

ces États par rapport à l'Union Soviétique ont modifié le climat des relations internationales. Dans la mesure où elle avait pour but de consolider les positions avancées du monde Atlantique contre une menace soviétique, l'entreprise d'unification européenne ne revêt plus, en apparence, la même urgence. Bien plus, ne risquerait-elle pas d'empêcher une autre unification, celle des deux Europes, séparées par ce que l'on appelait le rideau de fer ?

Tâchons de faire abstraction de ces circonstances, si importantes soient-elles, et des personnes (général de Gaulle), quel que soit leur rôle. Un État qui enlèverait à des États historiques, tels l'Allemagne, l'Italie ou la France, leur rôle de sujets historiques, constitué pacifiquement, par consentement mutuel, n'aurait pas eu de précédent. Les empires ont été édifiés par la force, les fédérations se sont formées lentement, comme une consécration d'un destin solidaire dont témoignait un long passé (Suisse) ou comme un compromis entre des ethnies (Canada). Une fédération européenne serait la première que de grands États ex-ennemis auraient édifiée pour mettre un terme, définitivement, à leur rivalité.

L'entreprise peut ne pas aboutir à une fédération au sens plein du terme sans mériter pour autant d'être tenue pour un échec. Un Marché commun qui n'opposerait pas plus d'obstacles à la circulation des marchandises, des capitaux et des personnes que n'en opposent les circonscriptions administratives, les *Länder* à l'intérieur de la France ou de l'Allemagne, aurait inévitablement une monnaie unique et, à beaucoup d'égards, une gestion commune de l'économie. Il n'aurait pas *nécessairement* une diplomatie unique, une seule et même destinée politique. En bref, même le Marché commun n'implique pas que naisse « un État européen », seul authentique sujet de l'histoire, responsable de la politique extérieure commune des Six ou plutôt substituant à six diplomaties une seule.

Au reste, à supposer que les Européens veuillent surmonter le chauvinisme ou les formes extrêmes de la volonté d'indépendance, le changement d'échelle ou le passage d'États nationaux à un État multinational n'offre aucune garantie. La dimension du nouveau marché, le volume de la population favorisent l'expansion économique, mais non la qualité du gouvernement ou celle de l'existence. Un État européen qui tenterait de rivaliser sur la scène internationale avec les Grands, de faire équilibre à l'Union Soviétique ou de prendre ses distances à l'égard des États-Unis se conduirait-il par nature mieux que l'État allemand ou français. La Russie des tsars et l'Union Soviétique,

États gigantesques et multinationaux, n'ont pas montré plus de respect de la loi que les États nationaux.

On objectera immédiatement que l'empire des Romanoff ou de Lénine et Staline fut fondé et maintenu par la force, que la Constitution fédérale n'y représente qu'une fiction ou une façade. Les États-Unis d'Europe représenteraient une authentique fédération ; les nations conserveraient leur autonomie, sauf en deux domaines, marché unique des marchandises, des capitaux et des personnes, action commune vers le dehors. Je ne nie pas cette différence, tout au contraire, je la souligne : c'est elle qui soulève l'interrogation et sur le mouvement et sur le but.

Oui, une fédération sans fédérateur, par consentement mutuel, serait probablement pacifique et raisonnable, mais le serait-elle par résolution ou par impuissance ? Cette fédération irait-elle jamais jusqu'au bout, jusqu'à la séparation radicale des deux nationalismes, l'un défini par une conscience historique de communauté, l'autre par une volonté d'indépendance politique aussi bien que militaire ? En Suisse, chaque citoyen accepte deux groupes nationaux de référence, le canton et la confédération, éventuellement même un troisième, intermédiaire, défini par la communauté linguistique. La Confédération helvétique, État sans ambition de puissance, survit par la neutralité. L'Europe fédérale des Six devrait-elle choisir la neutralité ? Pourrait-elle mobiliser au service d'une seule cause des patriotismes aussi longtemps ennemis ?

1. Cette formule d'Alain, date du lendemain de la première guerre du XXe siècle. Elle continue à ne pas être vraie, même à l'âge atomique.

2. Je laisse de côté les subtilités du rendement moyen ou marginal.

3. Seule une augmentation trop rapide de l'offre du travail peut démentir cette prévision.

4. Voir chapitre III.

5. Que nous avions analysés déjà au chapitre III.

6. Voir note F à la fin du volume, p. 354.

7. Le lecteur trouvera les statistiques dans la note F à la fin du volume, P. 354.

CHAPITRE IX

L'ordre hétérogène des valeurs

LES moyens de destruction consolident provisoirement la pluralité des centres souverains de décision, les moyens de production rapprochent physiquement les unes des autres les diverses fractions de l'humanité, elles substituent à la diversité des conditions d'existence les inégalités des niveaux de vie. A l'opposition historique entre les maîtres et les esclaves, entre les conquérants et les populations soumises succède la disparité de richesse entre les peuples, à la fois plus et moins acceptable.

Plus acceptable dans la mesure où cette disparité, imputable non à la nature mais à la société, est tenue pour provisoire ; moins acceptable dès lors, que sûrs de leur supériorité établie par les chiffres, les nantis profitent avec bonne conscience d'une richesse due au travail et non à la guerre, en une compétition ouverte à tous. L'unité superficielle que crée l'universalité de la science et de la technique n'a pas encore effacé les nationalismes aux deux sens que nous avons donnés à ce mot : les individus appartiennent à une nation ou une ethnie avant d'appartenir à l'humanité, certaines de ces ethnies aspirent à une existence autonome qui ne s'accomplit que par la souveraineté extérieure.

Ces obstacles à l'unité humaine, tout infranchissables qu'ils sont pour une longue durée, demeurent encore de quelque manière extérieurs à la civilisation industrielle elle-même. Les analyses précédentes supposaient pour ainsi dire que cette civilisation a la même vocation d'universalité que la science et la technique. Hypothèse en un sens bien fondée. La vérité de la géométrie s'impose à tous les hommes ; les techniques, convenablement adaptées, n'ont pas moins d'efficacité en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord. L'hygiène prolonge la durée moyenne de la vie humaine sous toutes les latitudes. Il se peut que certaines populations soient incapables d'assimiler la civilisation industrielle ou que l'intégration ne laisse rien subsister de ce qui constituait leur être original. La route de l'histoire humaine, nous le savons, est jalonnée par les cadavres de cités, d'empires et de cultures. Il ne s'agit encore

que d'obstacles extrinsèques.

Ce qui nous intéresse, en ce chapitre, c'est la remise en question de notre hypothèse initiale : est-il légitime de passer de l'universelle vérité de la science, de l'universelle efficacité de la technique à la vocation universelle de la civilisation industrielle ? Celle-ci comporte peut-être, immanentes, des affirmations de valeurs auxquelles nous nous sommes référés dans les deux premières parties de ce livre. Mais les notions d'égalité, de personnalité ou de liberté sont vagues, équivoques. S'imposent-elles aux esprits en dehors de l'Occident ? Suffisent-elles à définir un projet commun à toutes les sociétés industrielles, soviétique ou occidentale, américaine, chinoise ou indienne ? Toute société n'a-t-elle pas besoin d'un principe propre de cohésion, d'un système singulier de croyances, bref soit d'une idéologie, issue de la « société civile » ou de l'État, soit d'une religion ?

***

La parenté des régimes soviétiques et occidentaux (ou socialistes et capitalistes), l'évolution convergente des uns et des autres vers un régime mixte constituent aujourd'hui un thème courant de spéculation. Les idéologues qui ont mission, en Union Soviétique, d'interpréter la doctrine officielle dénoncent avec une indignation feinte la « théorie de la société industrielle », suprême justification d'un capitalisme aux abois. En fait, dans certains pays de l'Europe orientale, cette théorie, pour n'être pas acceptée telle quelle, fait l'objet de discussions raisonnables. Après tout, comment des marxistes pourraient-ils refuser de prendre au sérieux l'interrogation simple : à partir des mêmes forces de production (et les forces de production, sciences et techniques, se ressemblent plus ou moins dans toutes les sociétés développées), jusqu'à quel point les rapports de production et les organisations sociales peuvent-ils varier ?

Dès maintenant on peut tenir certains faits pour acquis. Les méthodes soviétiques de planification, telles qu'elles se sont développées durant les premiers plans quinquennaux, conviennent mal à une économie complexe. Il semble impossible, même avec l'aide de machines électroniques, d'inclure dans un plan élaboré par les organismes centraux le nombre pour ainsi dire infini de décisions qu'impliquent la combinaison des moyens de production et

l'organisation des échanges à tous les niveaux. De plus, un système arbitraire de prix, le refus de tenir compte de la rareté relative des biens, en particulier de la rareté du sol et du capital, interdisent une répartition rationnelle des ressources. L'interprétation que les planificateurs d'Union Soviétique avaient donnée au *Capital* explique pour une part la résistance qu'ils ont opposée au calcul marginal ainsi qu'à nombre de concepts liés à l'essence même du marché. Mais, dès maintenant, ces controverses appartiennent au passé. La doctrine de croissance à tout prix et à n'importe quel prix, obtenue par un pourcentage élevé d'investissements, par une discipline impitoyable, par les privations des masses, le « stalinisme économique a quelque efficacité, en certaines phases du développement, il ne représente pas un régime durable parce qu'il crée, par ses succès même autant que par ses échecs, les obstacles sur lesquels il vient buter. Non que nous voulions suggérer une théorie de l' « autodestruction du socialisme », pour faire pièce à la vieille théorie de l' « autodestruction du capitalisme ». L'une de ces théories ne vaut pas mieux que l'autre et il faudrait définir les termes de socialisme ou de capitalisme. Le stalinisme ne mérite guère le qualificatif de socialiste et il se détruit lui-même en ce sens, limité et précis, que ses échecs (en agriculture) et ses succès (la construction d'une grande industrie) l'obligent également à se transformer.

Le capitalisme se transforme lui aussi. Peut-être est-il redevable de la méthode des « plans indicatifs », ou des « projections » au défi de la planification soviétique. Peut-être, au contraire, les économistes et les hommes d'État auraient-ils découvert, même en l'absence de la menace ou du modèle soviétiques, la possibilité et l'obligation d'atténuer les fluctuations de la conjoncture, de contrôler pour ainsi dire l'ensemble de l'économie sans pour autant gérer d'en haut les entreprises ou paralyser les mécanismes du marché. L'histoire du xxe siècle apparaît comme un dialogue historique, parfois un dialogue de sourds, mais finalement authentique et fécond. Le dernier mot n'est pas dit, la discussion continue sur le régime le meilleur ainsi que sur maints aspects des régimes existants. Mais avec l'illusion d'une planification totale s'est dissipée l'illusion que l'on pourrait se passer de monnaie, de prix, d'autonomie des entreprises, de taux d'intérêt. Le dialogue continue, mais il a tourné à l'avantage des libéraux, à moins que, grâce aux machines électroniques, on obtienne, par la simulation, les enseignements que le marché parvient seul aujourd'hui à fournir.

Le dialogue sur la propriété, publique ou privée, des moyens de production a conservé un caractère plus idéologique. Les doctrinaires soviétiques

demeurent intransigeants au sujet de la propriété : à leurs yeux la propriété privée des instruments de production définit le capitalisme, la propriété publique le socialisme. Entre l'une et l'autre, il subsistera éternellement un abîme. Les doctrinaires des deux camps peuvent nous paraître naïfs ou fanatiques : ils existent.

Pourquoi les jugeons-nous naïfs ou fanatiques ? L'obsession de la propriété remonte aux siècles durant lesquels la propriété se confondait avec la richesse, elle-même quantité plus ou moins constante. La propriété était donc la cause fondamentale de l'inégalité, la réforme agraire, le partage des terres symbolisaient le socialisme. « Partageux », le nom donné aux socialistes. Il n'en va plus de même dans une société où industrie et services, indéfiniment extensibles, créent la richesse. Que les moyens de production appartiennent juridiquement à l'État ou aux actionnaires, le sort des ouvriers ne s'en trouve pas pour autant modifié. Les travailleurs eux-mêmes ont intérêt avant tout à la qualité de la gestion. C'est par référence à l'efficacité surtout qu'il convient de juger les mérites respectifs de l'un et l'autre statut de propriété.

Au reste, la propriété privée, quand il s'agit des sociétés anonymes, a pris un caractère presque fictif. Tout au moins, selon une formule banale, propriété et pouvoir sont dissociés. La plupart des actionnaires n'exercent guère d'influence sur la nomination des directeurs, ils n'en exercent aucune sur la gestion de l'entreprise, ce qui n'empêche pas d'accroître le nombre des actionnaires, de disperser parmi des millions de familles la propriété des actions. La grande société anonyme, en un sens, n'appartient à personne, en un autre elle appartient à l'oligarchie des directeurs, choisis selon un système de cooptation. Les entreprises publiques n'ont pas davantage de propriétaire, l'État, expression de tous, subit peut-être la domination de quelques-uns, il n'appartient en propre à personne.

Les régimes dits de propriété privée ont enfin un avantage ; ils tolèrent des statuts divers selon les secteurs, agricole, commercial, industriel. Ils évitent la bureaucratisation totale que risque d'entraîner la nationalisation de tous les moyens de production. Ils laissent subsister des centres autonomes, capables de faire obstacle à la toute-puissance de l'État, ils ouvrent des voies d'accès multiples à la promotion sociale. Enfin, il ne manque pas de métiers qui ne peuvent être correctement exercés que par des individus, animés par le souci de leur intérêt propre. Les bureaucraties, en dépit de leurs efforts, ne parviennent pas toujours à réaliser les conditions de cet « intéressement ».

A ces trois arguments, pourquoi nombre d'esprits, aujourd'hui encore, restent-ils insensibles, bien que, dans les sociétés développées, la passion qui s'attachait au statut de propriété tende manifestement à tomber ? Là aussi, je vois trois arguments. Le premier est celui de la *transmission héréditaire :* aussi longtemps que subsiste la propriété, même fictive, des moyens de production, certains chefs d'entreprise seront choisis non d'après leurs capacités mais par le hasard de la naissance. La logique d'un ordre dont la hiérarchie doit refléter celle du mérite condamne l'héritage ; les saint-simoniens qui les premiers conçurent une *méritocratie* condamnaient l'héritage plus que la propriété. Beaucoup critiquent la propriété privée des instruments de production parce qu'elle permet la transmission, à l'intérieur d'une famille, du droit de gestion en même temps que du droit de jouissance.

De plus, la propriété mobilière aussi bien qu'immobilière implique des profits sans rapport avec les capacités, celles du moins des capacités, scientifique, technique ; administrative, que valorise l'ordre industriel. Bénéfices dûs aux spéculations boursières, à la rareté croissante de certains biens, aux aléas commerciaux, ces enrichissements, sans justification conforme au système dominant des valeurs, ne se séparent pas de la propriété privée des moyens de production. Celles-ci n'entraîne pas seulement d'énormes accumulations de richesses entre les mains de quelques personnes — inégalité des fortunes qui s'accorde mal avec la philosophie des sociétés occidentales '— elle rend inévitables certaines inégalités de revenus sans commune mesure avec celles que laissent subsister les organisations bureaucratiques.

Certes, l'inégalité des revenus, considérée globalement, ne dépasse pas toujours, en une société de type occidental, celle que tolère une société de type soviétique. La hauteur de la pyramide des salaires ou traitements varie grandement d'une société de type soviétique à une autre, elle a varié aussi selon les périodes en Union Soviétique. Tantôt, le rapport entre les salaires de base et les traitements les plus élevés est de I à 4 ou 5, tantôt de I à 20 ou à 40. De plus, en régime soviétique, les avantages matériels, liés à la fonction et perdus avec elle (la villa, la voiture, le chauffeur) réduisent grandement la signification de la hiérarchie brute des salaires et traitements. En Occident, l'éventail des traitements publics et même privés s'est rétréci depuis le siècle dernier. Le conseiller d'État ne gagne pas vingt-cinq fois plus que l'huissier, comme il y a un siècle et demi, mais, selon les pays et les moments cinq à dix, fois plus. Quand tout cela aura été dit, il reste que la propriété des instruments

de production et la mobilisation de cette propriété sous forme d'actions ajoute à l'inégalité des revenus, qui reflète théoriquement celle des capacités industrielles, une autre sorte d'inégalité, non seulement plus grande en bien des circonstances mais fondée sur d'autres principes.

Enfin, un troisième argument offre l'exacte contrepartie du troisième argument que nous avons développé en faveur de la thèse opposée. La propriété privée des instruments de production et, en particulier, celle des grandes organisations industrielles a pour conséquence de donner à quelques individus une puissance capable de s'opposer ou de s'imposer à la collectivité. D'un côté on y voit une limitation de l'État total, de l'autre un asservissement de tous à quelques-uns ou, du moins, un État dans l'État. La représentation des « monopolistes » ou de « Wall Street » gouvernant les États-Unis ou manipulant le personnel politique équivaut à une sorte de vulgarisation mythique d'une idée qui, dans beaucoup de milieux européens, reste encore une idée-force : l'État n'aurait pas la maîtrise de ses propres décisions tant que subsistent, avec la propriété privée des instruments de production et l'indépendance des grandes sociétés anonymes, des minorités placées à des positions stratégiques, capables de faire obstacle à la volonté de ceux qui prétendent représenter le peuple.

Les analyses précédentes l'ont suggéré : sous la question du statut de propriété se dissimulent d'autres questions d'une portée plus grande. Que les sociétés anonymes soient gérées par des directeurs qui se cooptent les uns les autres ou par des directeurs nommés par l'État, n'importe guère à l'homme du commun, aux ouvriers et aux employés, même aux intellectuels. Si l'un des deux systèmes de sélection donne de meilleurs résultats en fait de productivité, l'expérience a tranché. Si l'expérience ne permet pas de trancher, que l'on s'abstienne d'un jugement catégorique qui exprimerait une préférence irraisonnée. Mais, en réalité, le choix touche indirectement à l'essentiel, la survie d'un *ordre commercial, d'essence individualiste, à l'âge industriel, l'extension totale ou tout au contraire la limitation de l'État.*

La société soviétique, telle qu'elle s'offre au regard aujourd'hui, despotique, soumise à une planification rigide jusqu'à l'absurdité, ne peut être sérieusement donnée en exemple. Pourtant, les faits aussi bien que la théorie permettent d'imaginer, au-delà de la caricature, un modèle d'ordre social, purement industriel, rigoureusement rationnel, d'inspiration soviétique plutôt que capitaliste.

Plusieurs des éléments que critiquent les partisans de l'ordre industriel — rentes de rareté, profits liés à l'échange ou à la chance, transmission héréditaire de la propriété — pourraient être éliminés dans une société de type occidental, certains se retrouvent sous une autre forme dans une société de type soviétique et remplissent une fonction sociale. Le jour où une économie planifiée rétablit les prix de marché et l'autonomie des entreprises, certaines modalités de profit, liées à l'initiative, doivent être tolérées.

Veblen commettait l'erreur d'imaginer que l'ordre industriel — celui de la production — se suffisait à lui-même. Il voyait dans les capitalistes des parasites, responsables de tout le mal, alors que les producteurs, ingénieurs et ouvriers incarneraient un esprit différent, de raison, d'efficacité et de paix. Il oubliait que l'ordre de la production doit inévitablement se soumettre aux exigences du calcul économique et que l'homme qui accomplit ces calculs, qui combine les moyens de production de la manière la plus efficace, remplit, par définition, la fonction d'entrepreneur ou de chef d'entreprise, quelle que soit sa formation intellectuelle. L'économie soviétique reconnaîtra la nécessité du calcul économique (donc d'un marché avec certains prix vrais) et la fonction du chef d'entreprise.

Il subsiste malgré tout deux orientations possibles de cette société : dans l'une, les moyens de production et la terre en particulier étant objet d'appropriation collective, les accumulations de fortunes privées disparaissent avec la transmission héréditaire des actions de sociétés anonymes, donc de la propriété et parfois de la gestion des entreprises. La puissance de l'État ne rencontre plus d'obstacle, le travailleur travaille pour la collectivité, non pour un entrepreneur privé ou des actionnaires, le planificateur, tout en se servant des prix du marché pour effectuer ses calculs économiques, ne se soumet pas aux désirs des consommateurs. L'autre orientation conduit vers l'économie des États-Unis, la plus avancée, la plus marquée par l'esprit commercial, par le souci de répondre aux désirs des consommateurs ou de les susciter. En un type idéal d'une société soviétique, producteurs et planificateurs règnent ; en un type idéal de société occidentale, vendeurs et consommateurs règnent [1] ; la machine économique a besoin, pour tourner à plein régime, d'écouler ses produits ; l'homme de la vente, de la promotion, de la publicité, devient l'agent indispensable de la prospérité.

Il est difficile de faire la part, dans l'opposition de ces deux types idéaux de ce qui est imputable à la phase de développement et de ce qui est imputable à

l'objectif social lui-même. Aucune société d'inspiration soviétique n'a atteint le seuil de l'opulence, même de l'opulence toute relative de l'Europe occidentale. La Tchécoslovaquie qui, située à l'ouest du rideau de fer, l'aurait certainement atteint, en a été empêchée par l'orientation artificielle de la planification nationale.

La propriété publique ou privée des moyens de production n'en garde pas moins des conséquences telles que le débat portant sur ce statut continue d'avoir un sens : *ordre industriel* contre *ordre commercial, État maître de l'économie* contre *État limité par le droit individuel aux profits en même temps qu'à la propriété,* ces deux alternatives n'impliquent pas que les partisans de l'un ou de l'autre des deux termes se tiennent pour des ennemis mortels. Elles peuvent entretenir les controverses, voire les passions à l'intérieur des sociétés occidentales en même temps que le dialogue historique entre des sociétés dont les idéaux n'apparaissent ni rigoureusement contradictoires ni pleinement conciliables.

Entre les économies occidentales existe-t-il des différences qui permettent de caractériser des types idéaux ? Avec les mêmes moyens de production, Européens et Américains, Français et Allemands se donnent-ils d'autres buts ? Sont-ils en voie d'édifier des sociétés nettement distinctes ? Le petit livre publié par les experts français sous le titre *Réflexions pour* 1985 mérite, à cet égard, une lecture attentive. A chaque instant, les rédacteurs de cette étude prospective se posent manifestement le problème : « Dans quelle mesure l'Amérique d'aujourd'hui offre-t-elle l'image de notre avenir (probable ou souhaitable) ? » A cette question, les réponses données paraissent parfois contradictoires. D'un côté, les experts veulent « dessiner les traits d'une société originale... parti vraisemblablement préférable pour nous comme pour les autres Européens, car la richesse des traditions de l'Europe pourrait, presque à elle seule, garantir que les structures de consommation y continueront de refléter des échelles de valeurs différentes de celles qui ont cours outre-Atlantique ». Mais, en sens contraire, les mêmes experts écrivent que « le désir d'être compétitifs sans doute nous conduira (singulièrement dans l'ordre de la production de masse) à imiter une économie qui précède l'Europe dans la croissance mais dont l'Europe entend rester contemporaine dans le progrès technologique ». Et un peu plus loin : « La civilisation scientifique tend à atténuer de plus en plus les déformations et les spécificités nationales. » Tout se passe comme si les planificateurs s'avéraient à la fois désireux et incapables de définir l'originalité qu'ils souhaitent conserver à la société française ou

européenne par rapport à la société américaine.

Rappelons d'abord brièvement une idée banale ; certaines des transformations sociales, provoquées par la croissance économique, revêtent un caractère universel que personne ne met plus en doute : réduction de la part de la main-d'œuvre employée dans l'agriculture et, plus généralement, répartition de la main-d'œuvre entre les trois secteurs, classiquement distingués, diminution de la part des dépenses alimentaires dans les dépenses totales (en France, cette part, 39,4 % en 1960, tomberait à 24,7 en 1985), urbanisation croissante, prolongation de la scolarité et diminution de la durée du travail, développement rapide de certaines industries (électronique), diffusion de nouveaux moyens de transport et de communication, augmentation plus que proportionnelle des dépenses de recherches et de développement. Une telle liste, sans être exhaustive, suffit à illustrer le thème des lois *tendancielles communes à toutes les sociétés occidentales*, lois qui résultent du dynamisme de la science et de la technique en même temps que des réactions humaines à ce dynamisme.

Il va de soi que ces tendances communes n'excluent pas des différences quantitatives et qualitatives, d'un continent à l'autre aussi bien que d'un pays à l'autre, dans le genre de vie comme dans le style des villes. A un même niveau de revenus ; le Français consomme plus de viande que l'Allemand et moins de sucre ou de lait que l'Anglais. Pendant longtemps il a proportionnellement dépensé plus pour l'automobile et moins pour le logement que ses voisins. Mais le résultat le plus frappant des études statistiques n'est pas la persistance de ces écarts, c'est plutôt la tendance de n'importe quel groupe social, arrivé à un certain niveau de revenus, en n'importe quelle nation, à désirer les mêmes biens qu'avaient achetés les groupes qui l'avaient précédée dans cette ascension.

Pourtant cette conclusion provisoire demeure paradoxale. *Savoir est pouvoir*, écrivait Auguste Comte. L'accroissement du pouvoir ne peut pas ne pas élargir la marge des choix possibles. Pourquoi les sociétés feraient-elles toutes nécessairement le même choix ? La diversité des choix n'entraînerait-elle pas une diversité des organisations sociales ?

On peut, en effet, définir des types de sociétés à partir de certaines alternatives fondamentales.

La première, la plus classique, celle de *la puissance* et du *bien-être*. Comparée aux pays d'Occident, l'Union Soviétique a consacré régulièrement

un pourcentage plus élevé de son produit intérieur brut à la défense nationale, un pourcentage plus élevé des investissements industriels à l'industrie lourde, un pourcentage moins élevé de sa main-d'oeuvre au commerce. D'un côté à l'autre du rideau de fer, l'emploi des ressources change (et le choix préférentiel de la puissance n'en constitue pas la cause unique). L'automobile à l'est de l'Europe demeure encore (en 1965) un luxe de privilégié. L'Union Soviétique fabrique annuellement encore quatre fois moins de voitures de tourisme que la France avec une population plus de quatre fois plus nombreuse. Or la motorisation n'y paraît pas moins populaire, comme en témoigne la longueur des listes d'attente sur lesquelles s'inscrivent les candidats à l'acquisition d'une automobile, ceux qui possèdent les ressources nécessaires et attendent leur tour.

Le régime politico-économique de l'Union Soviétique permet, en effet, de ne pas produire ce que les consommateurs désirent acheter. Justification possible du régime dont nous avons opposé le type idéal concevable au type idéal de régime occidental. En effet, si l'économie a pour finalité de satisfaire le mieux possible les désirs des consommateurs, à quoi bon la toute-puissance de l'État ? Dans la perspective du bien-être, pourquoi s'opposer à la logique du marché, quitte à contrôler celle-ci et à en restreindre l'application afin de financer certaines tâches d'intérêt collectif ? Une économie de marché n'exclut pas l'objectif de la puissance : les États-Unis en donnent la preuve, mais une économie de marché en conjonction avec un régime de démocratie politique restreint le pouvoir de l'État de substituer ses propres préférences à celles des consommateurs.

Aucun pays, de type occidental, n'envisage de recourir aux mesures extrêmes prises par l'Union Soviétique afin d'obtenir une répartition du produit national conforme à l'intérêt de l'État, dont les planificateurs, les dirigeants du parti communiste, s'érigent en juges souverains. Tous les régimes de l'Occident mettent l'économie au service du bien-être. Au-delà de ce premier choix entre puissance et bien-être, apercevons-nous la possibilité d'autre choix ? Les sociologues ont suggéré diverses alternatives.

Société de consommation ou société de loisirs, ont dit certains. Je ne crois pas que cette alternative suggère deux types idéaux. Certes, à un niveau donné de la productivité, un pays peut consentir à un ralentissement de la croissance afin d'accorder immédiatement une augmentation du temps libre. L'expérience suggère que la marge de variation est étroite, pour des raisons multiples. La

revendication de loisirs accrus ne peut pas prendre d'avance sur l'élévation du niveau de vie. Toute économie, engagée dans la compétition internationale, paye des salaires plus ou moins proportionnels à la productivité du travail. Le maintien du même salaire hebdomadaire pour une durée réduite équivaut à une hausse du taux horaire à moins qu'il ne soit compensé par un progrès de productivité. Les différences de durée de travail de pays à pays, à un même niveau de productivité, semblent relativement faibles et ne suffisent certainement pas à caractériser des types idéaux.

Une autre alternative a été proposée : *consommation individuelle* ou *services publics, gadgets* contre *solidarité.* L'économie abandonnée à la loi du marché, a-t-on dit, tend à produire de plus en plus de biens à coût décroissant, ou de ceux que les chefs d'entreprise eux-mêmes, en fonction des innovations techniques, décident d'imposer au public. Or les biens que les producteurs ne parviennent à faire acheter aux consommateurs qu'à grand renfort de publicité, présentent-ils toujours le plus d'utilité pour la collectivité ? Qui détermine l'utilité, objectera-t-on ? En admettant que les planificateurs ou les dirigeants de l'État risquent de prêter à leur propre échelle de préférence une valeur absolue, il reste que la demande de certains services publics, routes, urbanisme, hôpitaux, enseignement, ne peut se porter sur le marché à la manière de la demande de viande, d'automobiles ou de logements. Inévitablement les pouvoirs publics prélèvent par l'impôt un pourcentage suffisant du produit national pour financer de tels services. Ainsi, à en croire-certains, se dessineraient deux voies divergentes ; à partir des tendances universelles, des sociétés qui toutes acceptent le marché contrôlé et la démocratie politique, s'orienteraient vers une répartition substantiellement autre du produit national entre consommation privée et équipement collectif.

En fait, cette alternative me semble à la fois moins significative et surtout plus équivoque que la formule consommation privée services publics ne le suggère. Dans tous les pays, en effet, l'élévation du niveau de vie entraîne une augmentation plus que proportionnelle de certaines dépenses (enseignement, médecine, infrastructure routière). Ces dépenses peuvent être financées, en proportions variables, par l'État ou par des particuliers. Quant au souci d'égalisation des revenus, il peut être plus ou moins fortement éprouvé.

Les pays scandinaves mis à part, la réduction des inégalités de revenus par la fiscalité n'a pas été plus poussée en Europe qu'aux États-Unis. La différence, si elle existe, concerne plutôt le climat de l'opinion : profits,

fortune continuent d'être acceptés, aux États-Unis, comme la preuve et la récompense légitime du succès. Sur le vieux continent, l'idéologie dominante invite parfois à l'hypocrisie, à la dissimulation de fortunes qui, à l'échelle européenne, n'ont rien à envier aux fortunes américaines.

En ce qui concerne la sécurité sociale ou, plus généralement, le financement par l'État de services publics, il a existé, et il existe encore partiellement une différence sensible entre la plupart des pays d'Europe occidentale et les États-Unis. Ceux-ci consacrent une moindre proportion d'un produit national plus considérable à des transferts sociaux et les établissements d'enseignement, surtout supérieurs, sont partiellement financés sur des fonds privés, différence en voie de s'effacer par l'effet d'une double évolution Outre-Atlantique et en Europe.

Les préjugés américains si souvent dénoncés au cours de ces dernières années — méconnaissance de la contribution que les dépenses faites par l'État apportent au confort de la population et à la qualité de l'existence, la confusion de la consommation privée et du bien-être — ne résistent pas à l'esprit du temps. En quelques années, dépenses publiques et lois sociales sont devenues presque populaires parmi les membres du Congrès. Les États, l'État fédéral financent une part croissante du coût des écoles primaires ou secondaires, des universités. Même les grandes universités privées reçoivent des sommes considérables de l'État, par l'intermédiaire de contrats de recherches.

D'un autre côté, en Europe, en France particulièrement, les études faites par les planificatesur ont montré que le simple maintien de la législation sociale et des actuelles fonctions de l'État entraînerait en vingt ans une multiplication par cinq des dépenses collectives alors que la production nationale, selon des hypothèses optimistes, serait multipliée par trois. Certaines dépenses, en particulier celles que finance l'État, s'élèvent plus vite que le niveau de vie ; dépenses d'hygiène, de médecine, d'enseignement[2]. Les pays qui, tels la France, ont été le plus loin dans la voie des transferts sociaux et dans le financement public de certains services, devront revenir en arrière, contraints, à bref délai, d'accroître la part du financement privé.

Les États-Unis développent leur législation sociale à un moment où le produit par tête dépasse de deux à trois fois celui de l'Europe occidentale. Ils ont les moyens d'élargir la part des transferts sociaux sans se heurter à des obstacles insurmontables. La France et d'autres pays du vieux continent, qui ont voulu appliquer à presque toute la population l'assurance-maladie, les

allocations familiales, l'assurance-accidents et les pensions de retraite, auront peine à adopter la solution de bon sens. Que l'État mette les plus déshérités à l'abri des coups du sort, qu'il assure à tous la garantie d'un minimum de ressources, soit. Pourquoi les plus riches jouiraient-ils gratuitement de services (médicaux par exemple) de plus en plus rares ? A partir d'un certain niveau de revenus, les individus devraient s'assurer eux-mêmes en prélevant sur leurs propres revenus.

Je ne crois donc pas que l'alternative consommation privée-services publics, illustre celle de deux types idéaux ; moins encore que l'un des termes symbolise l'Europe et l'autre les États-Unis. Non que la société américaine d'aujourd'hui impose l'image de la société française de 1985. Même sur le plan strictement économique, des différences subsisteront. Ni la répartition du produit national entre les divers emplois, ni la part des transferts sociaux ou de la consommation privée passant par l'administration publique ne seront les mêmes ici et là. La méfiance à l'égard des interventions étatiques restera plus grande dans la patrie de la libre entreprise que chez les arrière-neveux de Colbert. La résistance, victorieuse ou non, contre certains aspects de la commercialisation américaine se prolongera, au moins verbalement. Ce que ces analyses veulent indiquer, c'est que les différences nationales, inévitables et souhaitables, ne se prêtent pas à l'élaboration de types idéaux. Les sociétés occidentales appartiennent toutes à un même type, emportées, bon gré mal gré, dans le même dynamisme de la croissance économique et de la recherche scientifique. Elles consomment les mêmes marchandises. Les techniques de gestion tendent à se ressembler. Nulle part l'État ne subit passivement la répartition du produit national qui résulterait du pur mécanisme du marché, soumis aux influences des grandes concentrations industrielles ou financières. Nulle part ces interventions étatiques ne parviennent à bouleverser le mode d'existence que créent le milieu technique et l'organisation rationnelle des entreprises.

Conclusions, me semble-t-il, presque évidentes. Pour que des économies, animées par la même obsession de croissance et de productivité, utilisant les mêmes moyens de production, se réclamant des mêmes valeurs fondamentales [3] puissent *sembler essentiellement autres*, il faut mettre au jour une différence radicale ou bien dans les moyens, ou bien dans l'ordre social, ou bien dans les objectifs. Le régime soviétique proclame *l'efficacité de la planification, la suppression de la propriété privée et des classes* et un but transcendant à

l'expérience historique : un *homme nouveau* dans une société homogène et sans conflit. Une fois éliminée l'utopie, le moyen n'apparaît plus aussi original, la suppression des classes résulte du langage et laisse subsister la stratification. Le statut de propriété, l'opposition de l'ordre commercial et de l'ordre industriel maintiennent malgré tout un thème de débat idéologique et de dialogue historique.

A l'ouest, ni les moyens, ni l'ordre, ni l'objectif ne diffèrent essentiellement ; les moyens comportent tous une combinaison de planification et de marché ou, plus simplement, un régime de marché contrôlé ; la propriété privée d'une partie au moins des moyens de production subsiste et, par suite, la stratification sociale et l'éventuelle coagulation de groupes socio-professionnels en classes ou en partis de classes ; la part respective de la consommation privée et des services publics ne suffit pas à définir ce type.

Ce qui *oppose* les sociétés industrielles de type soviétique aux sociétés de type occidental, c'est le régime économico-social ; ce qui *différencie* les pays de même régime économico-social, c'est la culture. Un régime définit un ordre particulier de la civilisation industrielle. La culture englobe l'ensemble des valeurs, des croyances et des coutumes transmises du passé, que les traits spécifiques de la civilisation industrielle ne suffisent pas à déterminer. Un régime s'exprime dans les idéologies, une culture dans une tradition, un style de relations personnelles ou une religion. Les pays de régime soviétique prétendent déduire des idéologies tout à la fois la légitimité du pouvoir et le but ultime de leur action et de l'humanité elle-même.

Le mot idéologie, nous le savons, a des sens multiples ; nous l'employons ici en un sens précis. Nous appelons idéologie une *interprétation Plus ou moins systématique de la société et de l'histoire, considérée par les militants comme la vérité suprême ;* Tous les hommes ont, à notre époque, des opinions sur le *souhaitable* en fait d'organisation économique, politique ou sociale. Beaucoup ne doutent pas de la supériorité de tel statut de propriété ou de telle méthode de gestion de l'économie. En fonction de ses intérêts ou de sa philosophie, chacun de nous incline à droite ou à gauche, vers le « libéralisme » (au sens américain) ou vers le conservatisme. Si l'on élargit le sens du terme idéologie pour y inclure les opinions ou préférences, quel qu'en soit le degré d'élaboration, tous les pays, toutes les classes, tous les régimes entretiennent des idéologies concurrentes. Mais le national-socialisme ou le marxisme-léninisme constituent une *espèce particulière d'idéologies ;* ils se

prétendent *supérieurs aux religions* transcendantes et ils se substituent à elles. On les a baptisés religions séculières[4], et le terme même pose un problème fondamental de l'ordre social dans une civilisation sécularisée.

Le développement, l'organisation rationnelle de la production passent à juste titre pour moyen indispensable en vue de n'importe quelle fin. Mais ni la production ni la consommation n'atteignent évidemment à la dignité des fins dernières. La production est un moyen du bien-être ou de la puissance, le bien-être la condition de bien-vivre. Mais en quoi consiste le bien-vivre ? Quelle autorité — le parti, l'Église, l'opinion publique - définira l'existence bonne en tant que telle ? Le type d'homme qui doit servir de modèle à tous ? La religion séculière devenue religion d'État, érigée en instance suprême de la vérité apporte une des réponses possibles.

Au seuil du dernier tiers du XXe siècle, les religions séculières, doctrines de salut collectif par une classe ou une race, semblent en déclin, au moins dans les pays développés. Nous avons peine à comprendre comment ces idéologies dogmatiques, si pauvres en valeur intellectuelle et plus encore spirituelle, ont exercé et parfois exercent encore une telle emprise sur des esprits supérieurs. Mais nous aurions tort de ne pas prendre de distance par rapport à la conjoncture présente. Il y a vingt ans, les Occidentaux avaient tendance à surestimer la signification historique des religions séculières, peut-être inclinent-ils aujourd'hui à la sous-estimer.

Les mouvements fascistes et nationaux-socialistes présentaient une double face, à la fois nostalgiques et révolutionnaires ; nostalgiques des valeurs héroïques que la démocratie et le négoce éliminent de la vie quotidienne, nostalgiques des communautés organiques que dissout inexorablement l'industrialisation. Mais ce refus, opposé à la rationalisation de la société moderne par une fraction des intellectuels et des hommes du commun, s'est incarné dans des mouvements qui ont emprunté aux partis social-démocrate et communiste leur technique d'action. Le génie diabolique de Hitler a su capter les amertumes et cette révolte pour entraîner l'Allemagne en une aventure apocalyptique.

Des socialismes nationaux, des régimes qui se réclament de socialisme et exaltent la nation, existent en grand nombre après la Deuxième Guerre mondiale. Mais, en tant qu'idéologies, national-socialisme et fascisme me semblent avoir peu de chances d'un nouvel essor dans l'avenir prévisible. Une oligarchie qui a le sens de la manipulation des masses établit son autorité au

nom de la démocratie, elle se proclame au service de l'humanité entière lors même qu'elle n'a d'autre souci qu'elle-même. Les progrès de la civilisation industrielle, depuis un quart de siècle, en Europe et en Amérique, ont définitivement étouffé la nostalgie du passé prémoderne ; en cas de crise comparable à celle des années 30, les démagogues mobiliseraient les foules au nom d'idéologies peut-être nationalistes, certainement « futuristes » plutôt que « passéistes ».

De toutes les religions séculières, le marxisme-léninisme a connu la plus éclatante fortune. Il est loin d'avoir déjà atteint le terme de sa carrière historique ; pourtant, un demi-siècle « après les journées qui ébranlèrent le monde », après la prise du pouvoir à Moscou, l'observateur, au risque de se tromper, peut tenter un diagnostic.

La foi qu'inspirait le marxisme-léninisme, à l'intérieur de sa patrie d'origine, semble rongée par le temps et par l'expérience du régime qui se réclame de lui. Physiciens ou biologistes ne s'intéressent pas au marxisme-léninisme ; écrivains ou artistes se rebellent contre le réalisme socialiste ; les économistes prennent quelque liberté à l'égard de l'interprétation littérale du *Capital ;* les derniers économistes qui ont obtenu un prix Lénine ont été des mathématiciens, plus préoccupés d'introduire la programmation linéaire et l'usage des calculateurs électroniques que de respecter la loi de la valeur-travail. Les sociologues eux-mêmes, tout en acceptant les formules classiques (lutte de classes, socialisme contre capitalisme, victoire finale et inévitable du socialisme) commencent d'étudier la situation réelle du prolétariat au lieu d'en exalter la mission salvatrice.

On objectera que le *diamat* (matérialisme dialectique) reste la philosophie officielle et que la doctrine, débarrassée de ses excroissances pathologiques (pourquoi le marxisme porterait-il en lui la théorie vraie de l'hérédité ?), assouplie, concentrée sur l'essentiel, sort peut-être renforcée de cette sorte de révision. Personnellement, je ne le crois pas. Seul l'avenir offre une transcendance à la rigueur comparable à la transcendance authentique des grandes religions. Devenu le credo officiel d'une société en voie de stabilisation, le marxisme-léninisme se dégrade, pour reprendre les expressions que Marx lui-même appliquait au christianisme, en « point d'honneur spirituel », universaliste et égalitaire, d'un ordre hiérarchique et national.

La foi nouvelle — ainsi appelait-on le communisme après 1945 — a encore

moins bien résisté à une durée moins longue dans les pays d'Europe orientale qui ont subi le régime soviétique à cause de la présence ou de la proximité des armées russes. L'opinion, même celle des membres du parti, glisse vers une sorte de scepticisme, teinté de nationalisme. Certains éléments de la doctrine — propriété collective, planification — subsistent à titre d'opinions plutôt que d'articles d'un dogme. La minorité dirigeante, soucieuse de son pouvoir, garde un certain sens de solidarité idéologique avec les partis ou les pays frères en socialisme.

Il n'en suit pas que les partis marxistes-léninistes aient perdu la puissance de convertir ou de conquérir. La passion révolutionnaire s'apaise dans les pays qui ont la révolution derrière eux et qui atteignent au seuil du confort, sinon de l'opulence. De plus, les religions gagnent parfois au-dehors ce qu'elles perdent dans leur patrie d'origine. Renonçant à un universalisme intransigeant, elles s'adaptent mieux à la diversité des conditions nationales. Les partis communistes d'Europe occidentale se condamnent à une opposition permanente et stérile tant qu'ils reproduisent les traits caractéristiques du parti bolchevik et promettent, en cas de victoire, une double « russification » : la soumission à Moscou et l'imitation du régime soviétique. Le retour, au moins apparent, à la France ou à l'Italie des deux grands partis communistes dans l'Europe de l'Ouest n'est pas une condition suffisante, elle est à coup sûr une condition nécessaire d'une victoire éventuelle.

Enfin et surtout, adopté par la Chine populaire, credo officiel d'un peuple qui compte sept cents à huit cents millions [5] d'âmes, le quart environ de l'espèce humaine, le marxisme-léninisme prend un nouvel élan vers un nouveau destin. Non plus la doctrine révolutionnaire d'une classe ouvrière en voie d'embourgeoisement, comme à l'époque de la social-démocratie avant 1914, non plus une justification ou un camouflage de la technique révolutionnaire de Lénine, de la technique totalitaire de Staline. Mais au-delà de la condamnation de l' « impérialisme occidental » et du « révisionnisme soviétique », promesse renouvelée de changer l'homme et le monde. Ainsi la doctrine qui eut pour créateur un intellectuel rhénan et pour prophète un intellectuel russe deviendrait l'évangile des peuples pauvres ou des races de couleur contre les peuples riches à peau blanche.

Peut-être les religions séculières ont-elles servi en Occident de substituts de religion à des intellectuels qui ne savaient où se prendre, à des hommes du commun déracinés par l'industrialisation. Mais la culture des pays

occidentaux, celle au moins des classes supérieures, n'opposait pas de refus radical à la civilisation industrielle. Celle-ci, il est vrai, a dû, même là où elle a pris naissance, bouleverser des modes de vie, détruire des traditions, elle n'a pas eu à provoquer une révolution culturelle, comparable à celle qu'elle requiert, en Chine ou en Inde.

La Chine, qui avait en maints domaines techniques, eu longtemps de l'avance sur l'Occident, avait maintenu un ordre social, accordé à l'ordre cosmique, cultivé un art de vivre et non accumulé des moyens de production. Le respect des animaux sacrés, la croyance à la métempsycose, le système des castes, tous les éléments de la culture de l'Inde, n'avait rien de commun avec les manières de penser et d'agir indispensables à la civilisation industrielle.

Peut-être le marxisme-léninisme, dans sa version chinoise, a-t-il pour fonction d'imposer ou de faciliter une conversion mentale et morale. Le langage de la science, de la technique, de la production, de la productivité ne touche pas les coeurs ; il convainc parfois, il n'émeut jamais. Tout change du jour où les mêmes transformations, les mêmes revendications s'expriment dans le langage des religions séculières. Il ne s'agit plus de produire mais d'édifier le socialisme ou de créer un homme nouveau. Les valeurs de la philosophie des Lumières sont intégrées à titre d'objectifs ultimes dans une idéologie totale, susceptible de recevoir l'adhésion fanatique des masses et des intellectuels. Nul ne peut savoir comment s'accomplira à la longue la synthèse du marxisme-léninisme et de la tradition chinoise. En revanche, la brève histoire des religions séculières laisse déjà apercevoir un autre aspect de la dialectique de l'universalité.

Le marxisme se nourrit d'une inspiration universaliste ; c'est pour l'humanité entière que le prolétariat russe combat et se sacrifie. Toutes les idéologies du passé ont exprimé ou dissimulé l'exploitation de l'homme par l'homme, la lutte de classes. La réconciliation n'interviendra que dans la société sans classes, au-delà de la révolution. Mais, aussi longtemps que le stade final (ou la fin de la préhistoire) n'est pas atteint, cette volonté révolutionnaire se dégrade en éthique de guerre. Ceux qui s'opposent à la marche bienfaisante de l'histoire ne portent pas la responsabilité de leur aveuglement puisque chacun est prisonnier de sa condition, mais ils n'ont pas droit à l'existence. Ils doivent être éliminés et ils le seront fatalement, d'une manière ou d'une autre, puisqu'il n'y a pas de place pour eux dans la société future. L'amoralisme que l'on impute aux militants de ces religions de salut

temporel résulte logiquement de la structure du dogme aussi bien que la mission de l'Église. Dogme qui se confond avec une vision du monde selon laquelle les volontés individuelles sont soumises à des nécessités objectives ; églises combattantes ou partis d'action vouée inconditionnellement à une œuvre temporelle, comment ces sectes farouches, animées par une foi primitive, reconnaîtraient-elles à la conscience individuelle le droit à la résistance ? En sacralisant un mode de propriété et une technique de gestion, le marxisme-léninisme transfigure en lutte à mort entre le bien et le mal un dialogue éventuellement raisonnable sur les mérites respectifs des divers ordres sociaux. Il commence par déchirer l'humanité en camps ennemis, sous prétexte de la conduire vers une réconciliation finale.

En tant que religion séculière, le marxisme-léninisme est menacé par le succès encore plus que par la défaite. Le but, qui constituerait la valeur suprême, semble reculer au fur et à mesure que le mouvement progresse. Ame de l'action, révolte contre l'injustice, l'idéologie sert peu à peu, non par la faute des hommes mais par la pesanteur dé l'histoire, à justifier l'ordre établi. Du même coup, il perd sa puissance de persuasion, incapable de condamner le réel et d'annoncer un avenir sans précédent. Mais il ne retrouve pas pour autant sa vocation d'universalité. Tout au contraire, il cesse d'unir ceux mêmes qui se déclarent socialistes ou marxistes-léninistes sans combler le fossé entre socialistes et capitalistes.

A mesure que le régime bâti par des révolutionnaires revient à la vie quotidienne, le totalitarisme, la mise au pas de toutes les activités individuelles ou collectives, tend à se relâcher. L'idéologie ne meurt pas, elle se transforme. Elle continue d'être le fondement de l'État-Église, le principe de légitimité ou, pour revenir au concept de G. Mosca, la formule employée par la classe politique. Le parti communiste continue d'incarner le prolétariat à moins que l'État, en une phase ultérieure, ne soit déclaré État du peuple entier. Mais la morale reprend ses droits. Le bon communiste respecte l'ordre établi en un régime socialiste ; le respect de l'ordre n'exige pas l'attente d'un avenir radieux. Peut-être même cette attente inspirerait-elle des doutes. Pour enseigner les vertus civiques au Komsomol ou au citoyen soviétique, la lecture du décalogue ne vaut-elle pas mieux que celle du *Capital ?*

***

Celui qui a donné son nom à la sociologie, Auguste Comte, professait un athéisme dogmatique. Le mode de pensée théologique appartient au passé, il est en voie d'être remplacé par le mode de pensée positif ou scientifique : telle était la conviction initiale de celui qui termina sa vie en premier grand prêtre de l'humanité. L'athéisme figure aussi au point de départ de l'itinéraire intellectuel de Karl Marx. L'homme projette fictivement son essence en un être transcendant parce qu'il ne réalise pas son essence sur cette terre ; la critique de la religion, opium du peuple, servit de modèle à la « critique de l'économie politique », sous-titre parfois oublié du *Capital.* Auguste Comte et Karl Marx croyaient tous deux à la vocation d'universalité de la civilisation moderne, l'un et l'autre s'interrogeaient sur le destin d'une humanité désormais privée de religion, au sens traditionnel du terme. Philosophes et sociologues n'ont cessé, depuis un siècle et demi, de reprendre la même interrogation : Qu'est-ce qui comblera le vide ouvert par la mort de Dieu ? La mort de Dieu ébranle-t-elle l'ordre social ?

Durant une certaine période, on a pu croire que des idéologies économico-sociales ou les passions nationales rempliraient, dans la civilisation moderne, la fonction jadis remplie par les religions de salut : rallier les esprits, fixer la valeur suprême ou l'objectif ultime de l'existence humaine. Une même relation dialectique apparaissait entre l'ordre traditionnel de la société et les religions de salut individuel d'une part, entre les promesses de l'ordre moderne et les religions séculières d'autre part. Les religions de salut s'adressaient, dans le passé, à tous les individus, alors qu'en fait chacun d'eux ne sortait pas de sa condition. Les religions séculières promettent un salut collectif alors que l'ordre social d'aujourd'hui, loin encore d'atteindre son propre idéal, veut donner à chaque individu une chance de promotion ou d'accomplissement. Les religions de salut personnel équivalaient à la négation d'une hiérarchie théoriquement stable. Elles rétablissaient l'égalité devant Dieu des hommes qui admettaient comme normale l'inégalité sur cette terre. Les religions séculières prétendent hâter, par l'action collective, l'avènement d'un ordre conforme à la finalité de la civilisation nouvelle.

A ce rapprochement des religions séculières et des religions transcendantes, les philosophes objectent que le contenu spécifique de la foi religieuse — Dieu, la transcendance — ne se retrouve pas dans les croyances économico-sociales. Sociologues et ethnologues formulent une autre objection. Toute société comporte une culture, un ensemble plus ou moins cohérent de manières de vivre et de penser qui s'imposent d'elles-mêmes, tantôt comme

des évidences, tantôt comme des obligations ou des interdits. Les religions de salut, qui n'étaient qu'un des éléments entre autres de la culture, déclinent effectivement. Les responsables de l'organisation économico-sociale ne reconnaissent plus l'autorité des dogmes religieux. La sécularisation de la civilisation industrielle ne crée pas pour autant le besoin d'une religion de remplacement : les impératifs sociaux, parmi lesquels les impératifs religieux ne constituent qu'une catégorie, continuent d'ordonner l'existence collective.

Les religions séculières représentent la forme extrême, adaptée aux périodes de crise, d'un phénomène manifestement lié à la civilisation industrielle. Celle-ci ne comporte plus d'ordre sanctifié ou sanctionné par les Églises ; en perpétuel changement, elle se critique elle-même par les buts qu'elle s'assigne et qu'elle ne parvient jamais à atteindre. Les individus ne tiennent plus la place qu'ils occupent pour définitive, et, agissant comme s'ils n'avaient pas d'autre vie que celle qui se déroule sur cette terre, ils attachent normalement une importance vitale au régime politique, économique et social dans la mesure même où celui-ci commande leur unique existence. Ainsi s'explique que, dans tous les pays de civilisation industrielle, les opinions sur les affaires publiques tendent à devenir partie intégrante de la culture, même lorsqu'elles ne sont pas élaborées en système et manipulées par des partis d'inspiration totalitaire.

Le rôle des opinions politico-sociales varie encore grandement de pays à pays, et il ne semble pas que politique, religion et culture doivent constituer un ensemble unique, de structure déterminée, vers lequel convergerait, comme vers un aboutissement inévitable, le devenir de tous les peuples. A l'heure présente, certains nationalismes intègrent des principes d'organisation économico-sociale alors que d'autres demeurent compatibles avec n'importe quelles préférences politiques. Un communiste, aux États-Unis, se livre selon, l'opinion courante, à une activité non américaine (un-american). Un communiste, même un national-socialiste ne cesse pas en France d'être français et d'être regardé comme tel. Les Français tirent fierté de se définir par le dialogue, fût-ce au péril de la guerre civile. Les Américains ne refusent pas le dialogue, ils ne peuvent s'empêcher d'exclure moralement ceux qui mettent en question les fondements de la Constitution, par conséquent de l'unité politique elle-même.

Rien d'étonnant d'ailleurs que le patriotisme américain ou soviétique contienne, à titre de partie intégrante, des idéologies politico-sociales. La population américaine, venue de tous les pays d'Europe (sans compter même

la minorité noire) ne pouvait devenir une nation de la même manière que les populations du Vieux Continent, par l'action lente de l'histoire. L'« acculturation » devait comporter l'adhésion à un credo socio-politique, adhésion consciente qui accompagnait l'absorption inconsciente de modes de conduite et de valeurs. De même, en un contexte et en un style tout autres, les nationalités d'Union Soviétique ne restent authentiquement fidèles à Moscou qu'à la condition de souscrire à un patriotisme soviétique, pour une part de nature idéologique.

Cette première remarque nous rappelle la complexité des rapports entre « idéologies » et « nationalismes » à notre époque les deux phénomènes étant l'un comme l'autre issus de la civilisation industrielle. L'individu, en une société mobile, ne peut être indifférent ni à sa communauté de langue et de culture, ni aux partis qui lui promettent un ordre équitable pour tous. Sensible donc, par vocation, et aux idées sociales et à l'idée nationale.

A ce premier fait, incontestable, s'en ajoute un deuxième : la supériorité des idéologies sociales sur les nationalismes quand il s'agit de mise en forme intellectuelle et de thème de propagande. Le contraste entre l'effondrement rapide du national-socialisme et la marche triomphale du marxisme-léninisme à travers les continents pourrait suggérer que c'est l'idéologie, non la nation, qui suscite les idées-forces en notre siècle. Seules sont promises à une diffusion à travers les frontières et les océans les idéologies qui ne méconnaissent pas l'aspiration à l'universalité, immanente à la civilisation moderne.

La primauté éventuelle des nationalismes se situe sur un tout autre plan. National-socialisme et marxisme-léninisme, dit-on volontiers, constituent des idéologies, c'est-à-dire des systèmes de représentations et de valeurs politico-historiques, alors que les nationalismes se confondent avec des expériences collectives, lentement formées au long des siècles, celles-là provisoires, appartiennent à la conscience claire en même temps qu'à l'intelligence confuse, ceux-ci permanents, au moins durables, enracinés dans l'inconscient collectif. Il n'y a donc pas de contradiction entre la force des expériences nationales et la faiblesse des idéologies fascistes ou hitlériennes.

La majorité des hommes ordinaires, à notre époque, continuent d'appartenir à une patrie plutôt qu'à un parti. En cas de conflit entre cette double appartenance, la première l'emporte le plus souvent sur la deuxième. Telle fut la décision des masses populaires en 1914, celle aussi de la majorité des chefs

socialistes. Durant la Deuxième Guerre, il y eut des « traîtres » par conviction idéologique dans tous les pays d'Europe, relativement peu nombreux. Encore convient-il de ne pas oublier que Lénine et les siens, en 1914, choisirent la révolution contre la défense nationale. De 1939 à 1945, les cadres et une partie des troupes des partis communistes obéirent fidèlement aux ordres de Moscou, conformes ou contraires aux intérêts de l'État national et aux obligations du patriotisme. Les hommes politiques, soucieux du court terme, auraient tort de sous-estimer l'action, peut-être transitoire à l'échelle des siècles mais efficace, des partis voués à la réalisation d'un rêve idéologique.

Le schisme sino-russe, l'effort d'autonomie des États d'Europe orientale apportent deux arguments, solides et hétérogènes, en faveur de la même thèse. La Chine populaire, virtuellement une grande puissance, éprouve une volonté naturelle et passionnée d'indépendance. Mais le conflit sino-russe a un caractère idéologique en même temps que national. Si les dirigeants des deux États ne se voulaient pas et ne se croyaient pas marxistes-léninistes, ils se querelleraient peut-être, mais en un style différent. La direction de l'internationale marxiste-léniniste, un des enjeux de la querelle, n'a de signification que pour des États qui prétendent incarner une idée. Une commune adhésion à une doctrine de vocation universelle n'a pas uni durablement les deux Grands du communisme, elle a aggravé un conflit que la rivalité des intérêts nationaux aurait peut-être provoqué. Encore une fois la division résulte d'une impossible prétention à l'universalité.

Le nationalisme des pays d'Europe orientale résulte d'une réaction normale à la violence subie. Le régime a été imposé par le libérateur, l'occupant ou le voisin. Staline régnait en despote, il ignorait susceptibilités des peuples et les intérêts propres des pays frères. La revendication nationale s'est exprimée ici dans la volonté d'industrialisation (Roumanie), là dans l'abandon d'un enseignement obligatoire du russe, partout dans une liberté accrue de gestion, dans le renforcement de la souveraineté interne. Le parti au pouvoir y trouve un double avantage : revenu dans les fourgons de l'étranger, il gagne en popularité le jour où il tient tête à celui qui l'a fait roi ; comme tous les gouvernants de tous les temps, il préfère commander plutôt qu'obéir.

Si importants soient-ils au point de vue des relations interétatiques, ces phénomènes ne tranchent pas encore le problème des relations entre culture, nation et régime, problème lui-même lié au problème fondamental ; jusqu'à quel point la civilisation industrielle impose-t-elle des valeurs ou des objectifs

à l'humanité entière, en droit ou en fait ?

Nous avons admis, au point de départ, que l'égalité — égalité devant la loi, accession de tous à tous les emplois — constituait une norme immanente à la civilisation moderne. Pour reprendre les concepts de Parsons, l'ordre social d'une civilisation industrielle tend à l'universalisme, il n'y a pas de différence de nature entre les individus, chacun est jugé selon ses oeuvres *(achievements) ;* l'existence individuelle ou collective se fragmente en activités spécifiques.

La civilisation industrielle n'est donc pas neutre à l'égard des valeurs. Une société de castes se situe aux antipodes d'une société industrielle, même si celle-ci apparaît divisée en classes ou gouvernée par une élite. Les classes font scandale dans la mesure où elles semblent acquérir une permanence à travers les générations, elles n'excluent pas le rassemblement des jeunes, issus de toutes les classes, dans les mêmes écoles ou sur les mêmes terrains de jeux. La transmission héréditaire de l'appartenance à une caste, plus encore de la malédiction qui pèse sur les intouchables, semble radicalement contradictoire avec les implications normatives de la civilisation industrielle. Les dirigeants de l'État, convaincus de la nécessité du développement et convertis aux valeurs de la société moderne, d'origine occidentale, ne peuvent pas ne pas condamner le système des castes. Sur le papier, les intouchables n'existent plus ; les « préjugés » changent moins vite que les lois, qu'il s'agisse des intouchables dans l'Inde ou des Noirs aux États-Unis.

De même, le respect de la vie, l'interdiction de tuer les singes ou les vaches deviennent autant d'obstacles au développement. Que le but de l'économie soit la puissance ou le bien-être, la nature, inanimée ou animée, devient une matière, au service des besoins humains. Les animaux apparaissent non « frères inférieurs », selon l'expression d'A. Comte, mais réserves de nourriture.

En droit, la civilisation industrielle n'entame pas la liberté créatrice dans les arts ou dans les j jeux, dans tous les domaines étrangers aux nécessités du travail rationnel et productif. En fait, les diverses activités, gratuites ou rémunérées, soumises ou non aux rigueurs du calcul, réagissent les unes sur les autres. L'homme du travail et celui du loisir forment un seul et même homme qui découvre, ici et là, des aspects différents de lui-même. Ces aspects liés ne sont pas toujours cohérents. Les sociétés modernes plus encore que les sociétés traditionnelles comportent une sédimentation historique trop

complexe pour constituer un tout organique, intelligible à partir d'une intention unique.

Les normes de la civilisation industrielle ne comportent pas, sur le plan des institutions, une expression définie. Elles tolèrent pour ainsi dire une marge de variation. Rarement une activité vise un seul but, rarement, un but étant posé, une méthode et une seule, s'impose selon une nécessité stricte. Les spécialistes de l'organisation se sont dressés contre le mythe de la seule méthode valable, *the one way,* à l'intérieur des ateliers, des administrations, des entreprises. Mythe plus absurde encore, étendu à l'éducation des enfants, au style des relations interpersonnelles dans la famille ou la politique, l'Université ou l'Église. La civilisation industrielle, prise globalement, a moins encore qu'une activité particulière, un objectif unique.

Des deux côtés de l'Atlantique, aux États-Unis comme en France en dépit de l'inégalité du développement, l'objectif de la *qualité de l'existence* commence de rivaliser avec celui *du produit par tête.* Aux États-Unis J. K. Galbraith, en France Bertrand de Jouvenel, ont contribué à l'élaboration de ce thème. Le premier prend pour point de départ l'opposition entre les problèmes traditionnels de la pauvreté et ceux qui se posent à une société opulente *(affluent society).* Il combat infatigablement ce qu'il appelle la sagesse traditionnelle, dont il trouverait difficilement des représentants qualifiés. Mais au cours de ce combat sans péril, il a mis en pleine lumière des idées qui restaient à l'arrière-plan : à partir d'un certain volume de revenu national, il importe moins de produire davantage que de répartir au mieux la production supplémentaire. Les îlots de pauvreté ne disparaissent pas tous d'eux-mêmes. A l'étape suivante de la croissance, mieux vaut améliorer les services publics que de donner une troisième voiture aux ménages qui en possèdent déjà deux. La laideur des villes ne se déduit pas de la valeur du produit national, pas plus que la beauté des paysages sauvegardés ou des monuments bâtis ne s'ajoute aux revenus des particuliers. Mais cette beauté, pour les vivants et plus encore pour ceux qui viendront après nous, ne juge-t-elle pas notre civilisation plus exactement que les statistiques de la comptabilité nationale ?

Une fois engagée sur cette voie, la critique ne peut pas ne pas aller jusqu'au bout. L'effort pour produire le plus possible, qui implique la transformation, la manipulation de la nature, inanimée ou vivante, à seule Un de satisfaire les besoins humains, ne détruit-il pas des richesses inestimables ?

Nous retrouvons, par ce biais, le problème que nous abordions à la fin de la

partie précédente ; le monde dans lequel vit l'homme de la société industrielle est désenchanté. « D'un seul coup, c'est tout un univers qui est décoloré, c'est tout notre repas qui est désodorisé, tout notre élan psychique naturel qui est rompu, retourné, méconnu, découragé. Nous avions tant besoin d'être tout entiers dans notre vision du monde [6] ! » Avant la science, l'humanité a beaucoup rêvé, elle ne cesse pas de rêver, mais elle n'a plus l'illusion que ses rêves coïncident avec la réalité. Elle sait qu'elle ne rejoint la réalité qu'en se détachant de ses rêves et en usant des mathématiques.

Les relations mêmes entre les personnes, et non pas seulement les relations de l'homme avec la nature, obéissent à leur tour à la loi impitoyable de l'objectivation, du calcul rationnel. Le coût de l'homme devient, quoi qu'on en dise, un élément du coût global de la production. Dans cette perspective, productivité et rationalisation tombent au niveau des moyens universels, mais, si l'on peut dire, moyens au deuxième degré, moyens de la production, elle-même condition nécessaire du bien-être parfois, mais contraire à l'accomplissement des valeurs authentiques. La manipulation de la nature et des travailleurs apparaît en soi barbare ; barbarie indispensable pour que tous les individus puissent échapper à la malédiction de la misère et participer à la vie collective et à la civilisation. Ce qui doit demeure sacré, ce n'est pas le développement ou le taux de croissance, c'est la culture, c'est-à-dire l'ensemble des oeuvres de l'esprit (y compris, bien entendu, la science positive) et la création de l'homme par lui-même.

Du même coup, l'universalité de la civilisation moderne, au moins en son interprétation courante, est remise en question. Science et technique, aventure commune de l'humanité entière, certes, mais une part essentielle de la culture demeure particulière. L'effacement éventuel de cette diversité paraît une menace, non un espoir, le cauchemar du *brave new world,* non le rêve d'une humanité qui préserve son héritage tout en le surmontant. Si la fin véritable est la culture — mode de vie unique, expression singulière de la liberté créatrice — n'allons-nous pas, une fois de plus, par ce chemin détourné, revenir aux nations et aux nationalismes, spectre qui recommence à hanter le monde dès le moment où le spectre du communisme ou des religions séculières semble se perdre à l'horizon ?

Non que les unités de culture coïncident avec les unités politiques ; il ne manque pas, nous l'avons vu, d'États multinationaux ou multitribaux. Non que les communautés modernes de culture — la nation française ou allemande —

atteignent à une pleine homogénéité, comparable à celle des petites sociétés closes de quelques centaines d'âmes. A l'intérieur de la nation française, selon les couches sociales, les régions et les métiers, l'ethnologue n'aura pas de peine à discerner des ensembles multiples, chacun expression d'une certaine attitude existentielle. Il n'en reste pas moins que, parmi les ensembles culturels, les systèmes de croyances et les manières de vivre, la nation, au sens européen du terme, tient une place à part parce qu'en elle s'unissent la *langue*, véhicule de la tradition, et *l'État*, par lequel l'individu accède à la citoyenneté et retrouve, en dépit du nombre, la conscience peut-être illusoire, de forger et non de subir l'ordre social.

***

Encore une fois, nul ne peut prévoir dans quelle mesure la diffusion de la technique moderne épargnera la diversité souhaitable des « cultures ». Il serait plus vain encore de spéculer sur l'avenir des cultures que sur la constellation diplomatique de l'an 2000. Notre remarque finale portera sur la dialectique de l'universalité et des nationalismes.

Volonté de *non-dépendance*, donc refus de devoir sa sécurité à d'autres ; *inégalité de développement*, responsable tout à la fois des tensions entre les ethnies à l'intérieur d'une unité politique et de la volonté d'autonomie, économique aussi bien que politique, qui anime les États nouveaux et ressuscités ; *opposition théorique et conjonction de fait entre les religions séculières à prétention universelle et les sentiments nationaux*. Russes et Chinois ayant également tendance à confondre leur version de la doctrine commune, profondément marquée par une tradition particulière, avec la vérité universelle, *désacralisation de l'aventure universelle*, la technique, et *sacralisation de l'œuvre singulière*, la culture, et avant tout, la culture nationale : ces quatre moments de la dialectique n'aboutissent-ils pas à une conclusion, plus décevante encore que paradoxale ? L'âge de la technique universelle devient nécessairement un âge de conflits tour à tour ou simultanément nationaux ou idéologiques. Certains, André Malraux par exemple, revenu de l'idéologie révolutionnaire à l'exaltation de la France, promettent, comme le faisaient les nationalistes d'inspiration démocratique il y a un siècle, la paix par l'indépendance de tous les peuples. Ce n'est pas la

volonté d'indépendance nationale, disent-ils, c'est la volonté de conquête ou d'hégémonie, l'impérialisme qui a provoqué les grandes guerres du siècle.

Éternelle illusion, d'autant plus dangereuse qu'elle se nourrit d'une vérité partielle. Des États nationaux, assurés d'eux-mêmes et de leur identité, satisfaits de leurs frontières, peuvent en effet coexister sans sacrifice de leur souveraineté. Mais combien l'orgueil national se dégrade facilement en chauvinisme et le chauvinisme en mépris de l'autre ! Comment les souverainetés étatiques, rebelles à toute loi, échapperaient-elles à la tentation de la politique de puissance ? Comment les nations, chacune exclusivement soucieuse de son intérêt propre, fière d'enseigner la devise « *right or wrong, my country* » parviendraient-elles à régler équitablement leurs querelles ?

Les Occidentaux se réjouissent que les nationalismes en Europe orientale ébranlent l'hégémonie de Moscou et la cohérence du bloc soviétique. Les gouvernants des États socialistes ou du tiers-monde acclament les chefs d'État qui affirment leur indépendance par rapport à Washington. Le pouvoir corrompt, même les gouvernants d'une démocratie, et, de ce fait, un affaiblissement relatif des États-Unis à l'intérieur de l'Occident peut être conforme à l'intérêt des États-Unis eux-mêmes.

Gardons-nous de confondre ces péripéties de la diplomatie mondiale avec des perspectives d'avenir. L'humanité restera divisée par la pluralité des volontés d'indépendance étatique, par les inégalités de développement, par les nationalismes d'essence particulariste et par les idéologies à prétention universaliste. Provisoirement, l'ordre anarchique de la puissance, tel que nous l'avons analysé dans un précédent chapitre, devrait préserver l'humanité des grandes catastrophes. Les inégalités de développement ne peuvent être que lentement surmontées. L'industrialisation n'effacera pas la diversité des systèmes de normes et de valeurs, comme on dit aujourd'hui, des coutumes et des mœurs, comme on aurait dit au XVIIIe siècle.

Comment pourrait-on imaginer, au-delà des déchirements, les uns hérités des siècles, les autres créés par une fausse prétention à l'universalité, un ordre à la fois pacifique et englobant ? L'humanité se plierait de bon gré aux exigences d'une administration rationnelle, les problèmes qui affectent l'espèce tout entière seraient traités par les représentants de l'humanité (pollution de l'atmosphère, sauvegarde des ressources naturelles, limitation du nombre). D'autres problèmes, ceux de l'économie ou du développement, se régleraient selon des cas à des niveaux différents, là où des autorités

continentales, nationales ou cantonales, en coopération les unes avec les autres, possèdent la compétence nécessaire. L'humanité pacifique demeurerait hétérogène, mais les cultures se dissocieraient des volontés de puissance étatiques, elles deviendraient comme les religions des affaires privées. Les souverainetés étatiques se soumettraient à des lois, les inégalités de développement ne nourriraient plus les ressentiments, les modes d'organisation économico-sociales ne seraient plus transfigurés en idéologies à prétention universelle...

En bref, les problèmes éternels de la politique et de l'économie, du pouvoir légitime et de l'abondance, auraient été résolus. La vérité de la science, l'efficacité de la technique et l'égale dignité de tous les hommes seraient reconnues en actes, partout et toujours. Chacun, individu ou groupe, en dehors du travail rationnel, choisirait librement son existence, son activité artistique, ses loisirs. L'Histoire, telle qu'elle se déroule depuis quelques milliers d'années, prendrait fin. Elle n'a pas encore pris fin.

L'œcuménisme, le respect que se marquent les uns aux autres les représentants des grandes religions témoignent peut-être d'une conversion à l'esprit d'universalité au sein de la société moderne. A moins que la paix entre les religions de salut soit la contrepartie de la guerre entre les religions séculières.

1. Dans son dernier livre, *Le Nouvel État industriel*, J. K. Galbraith a nié cette souveraineté du consommateur. Celle-ci devenue relative — l'État, par ses commandes, entretient l'industrie de guerre et la recherche scientifique — subsiste malgré tout.

2. Un service étatique français a calculé que pour maintenir les normes actuelles dans une nation de niveau de vie double, les dépenses actuelles

d'équipement collectif devraient atteindre 40 à 60 milliards en 1985 contre 14 en 1965 et 8 en 1960.

3. En dépit d'une accentuation différente des deux soucis de rétribuer les mérites (à chacun selon son travail) et d'assurer un minimum à tous (à chacun selon ses besoins).

4. Je crois être responsable de ce concept, que j'ai utilisé pour la première fois en 1943.

5. Ces chiffres sont discutés, peut-être grossis.

6. Gaston BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, « Contribution à une psychanalyse de la connaissance chinoise », Paris, 1938, p. 241.

CONCLUSION

Technique et histoire

LES conquêtes techniques de notre époque marquent une révolution comparable à la révolution néolithique. Paléontologues et préhistoriens utilisent depuis longtemps l'outillage pour définir chaque période. Les historiens n'ont jamais suivi cet exemple, précisément parce que l'histoire des cités et des empires, depuis Sumer jusqu'à Hitler, s'est déroulée sur la base d'une technique stagnante ou faiblement progressive. Marx avait eu le sentiment juste d'une brusque accélération dans le progrès technique. Il a, dans le Manifeste communiste, exalté le rôle de la bourgeoisie, qui, en un siècle, a bouleversé les conditions d'existence de l'humanité plus que d'autres classes dirigeantes en mille ans. Mais, emporté par son ardeur polémique et par sa foi révolutionnaire, il a englobé, dans le même concept de rapports de production, l'organisation du travail, le prélèvement de la plus-value, le statut de propriété. De cette confusion naquit le marxisme, arme prodigieuse de propagande et de combat, qui fascine par ses équivoques autant que par ses promesses.

En 1965, le progrès de la science et des techniques s'accélère à un point tel dans les régimes dits capitalistes que, sur le plan proprement scientifique, nul ne peut établir une corrélation simple entre production et rapports de production (ou régime économico-social). En Occident quelques-uns reprennent une des idées marxistes, celle de la primauté des forces de production, que l'on applique ce terme à la seule technique ou que la productivité du travail passe pour une mesure du développement, donc des forces de production.

Le progrès scientifico-technique intéresse, à n'en pas douter, toutes les caractéristiques par lesquelles, à travers les siècles, l'humanité de l'homme a été définie ; parole et communication, outils et maîtrise du milieu naturel, connaissance ou raison. L'histoire de l'humanité ne se réduit pas pour autant aux progrès de la science et de la technique.

Le volume des sociétés dépend toujours des ressources que les hommes parviennent à se procurer sur un espace donné. La maîtrise acquise sur le

milieu a tracé les limites à l'intérieur desquelles diverses modalités d'organisation sociale se dessinaient. Cependant, même l'homme du paléolithique n'est pas exclusivement *faber*, constructeur d'outils. « Animal éthique », pour reprendre l'expression d'un biologiste contemporain, l'homme a intériorisé en obligations les nécessités, réelles ou imaginaires, de la discipline collective ; il a traduit en parolles, en mythes ou en récits l'interprétation qu'il donnait de sa société et du cosmos. Quand il s'agit de science ou de technique, l'humanité reste peut-être, selon le mot de Pascal, comparable à un seul homme, qui ne cesserait d'apprendre. Quand. il s'agit de créations artistiques, de croyances religieuses ou même d'ordre social, l'humanité n'a jamais accédé à l'unité, moins encore à la conscience de son unité. Consentirait-elle à renoncer aux conflits intraspécifi,ques, aux guerres ; si elle devait payer la paix par la perte des diversités culturelles ? Les biologistes qui, tel Konrad Lorenz, écrivent *l'Histoire naturelle de l'agression* et mettent en lumière l'inadaptation, au stade actuel de l'histoire, des conduites agressives, utiles en une phase antérieure de l'évolution, laissent dans l'ombre les aspects proprement humains des rivalités entre les États et les Églises. Citoyens ou croyants préfèrent leur foi à leur vie et n'abandonnent pas une lutte, même sans espoir ; faut-il souhaiter qu'ils obéissent tous à la rationalité du calcul économique ?

« Animal éthique », religieux, artiste, joueur, l'homme social n'a jamais, avant notre époque, eu pour objectif conscient d'acquérir la maîtrise du milieu et peut-être, aujourd'hui encore, met-il la puissance technique au service d'autres fins, au reste mal définies. Certes, science et technique déterminent manifestement certains phénomènes, caractéristiques de notre âge ; augmentation du nombre des hommes, diminution de la mortalité, allongement de la durée de la vie, concentrations urbaines, etc. Mais le devenir des sociétés globales ne se confond pas pour autant avec le progrès de la science et de la technique, et ce progrès lui-même, bien qu'il apparaisse rétrospectivement comme une accumulation, a revêtu un caractère historique, au sens fort de ce terme.

Le mot histoire est riche de multiples équivoques. Il désigne, on le sait, dans plusieurs langues, à la fois la réalité en devenir et la science de ce devenir. Écartons cette deuxième acception. Nous entendons par histoire, au sens le plus faible, une succession de changements orientés subis par une réalité matérielle, sociale ou individuelle. Il y a une histoire de la terre, en ce sens que notre planète a passé, au cours des âges, par des états différents et

continue de changer. On évoque, dans ce même sens, une histoire du système solaire. On tâche de déchiffrer l'histoire de la vie et des espèces tout à la fois en découvrant les mécanismes des transformations et en reconstituant des lignées.

La notion d'histoire prend une dimension supplémentaire quand la suite des états ou des formes semble rétrospectivement ne pas avoir été déterminée dès l'origine. J'ai entendu des biologistes se demander si, au cas où la vie aurait surgi sur d'autres planètes, à partir de la matière inorganique, elle aurait suivi le même chemin et abouti au même résultat que sur la terre. La plupart d'entre eux donnaient à cette interrogation une réponse négative. Le rôle attribué dans l'évolution à des mutations, phénomènes aléatoires, suggère, en effet, une pareille réponse. Cournot, qui opposait ordre et hasard et définissait ce dernier par la rencontre de séries indépendantes, considérait comme l'essence de la phase historique — qui ne constituait à ses yeux qu'un fragment de l'aventure humaine sur la planète — l'influence du hasard ou, si l'on préfère, l'efficacité des phénomènes aléatoires.

Le concept d'histoire s'enrichit encore quand il s'applique au devenir des sociétés humaines. Celles-ci ne se transforment pas seulement à travers le temps, sous l'action conjointe de faits massifs (nombre, machines, etc.) et de données parcellaires (rencontre imprévisible de séries, rôle des grands hommes), elles nouent entre elles des relations, tour à tour pacifiques et belliqueuses ; chacune adorant ses dieux, incapable de trouver de sens à la vie en dehors de son univers propre. Les conduites de certains animaux évoquent des conduites humaines d'où résultent certains processus de l'histoire ; sens du territoire, défense des frontières, capitulation du vaincu et acceptation du sort des armes, ritualisation de certaines attitudes, etc. Avec le langage, la communication par symboles, la conservation de l'acquis, la discrimination des valeurs, en bref avec la prise de conscience et la conscience morale, une dimension nouvelle de l'histoire apparaît—dimension qui tient à la *pluralité* des *cultures plus ou moins incompatibles et à la recherche d'une vérité existentielle.*

Les sociétés humaines participent inégalement de l'historicité, dit-on volontiers ; Lévi-Strauss parle de sociétés froides qui ne changent que lentement et de sociétés chaudes qui tout à la fois changent plus vite et conservent davantage. Nous connaissons et connaîtrons toujours mal l'histoire des sociétés sans écriture qui n'ont pas échappé au changement sans pour

autant avoir pris une conscience de l'histoire, de la pluralité des cultures et de la pluralité des époques dans le cours de la même culture. Avec la conscience de cette double pluralité, l'homme devient *essentiellement* historique, qu'il se résigne à l'anarchie des valeurs ou cherche à la surmonter.

Les sociétés modernes, historiques en tous les sens, regardent vers l'avenir plutôt que vers le passé. Elles perdent le respect de la tradition. Elles sont dominées par le sentiment d'une rupture entre les sociétés préindustrielles et les sociétés industrielles, d'une accélération croissante du progrès scientifique, technique, économique. Qu'il s'agisse du nombre des revues scientifiques, de la vitesse des moyens de transport, de la puissance des explosifs, les courbes révèlent des croissances comparables. Il n'a fallu que dix ans pour passer des milliers (bombes A) aux millions de tonnes de T.N.T. (bombes H) : du chemin de fer à l'avion, de l'avion à piston à l'appareil à réaction, de celui-ci à l'appareil supersonique, de celui-ci aux fusées, les délais vont en se réduisant.

Les progrès scientifiques et techniques, insérés dans le mouvement global des sociétés, se déroulent à l'intérieur de collectivités nationales qui demeurent rivales bien que les savants constituent, jusqu'à un certain point, une communauté transnationale, ils comportent une combinaison de nécessité et d'accidents qui caractérise, semble-t-il, les entreprises humaines ; soutenus, financièrement et moralement, par les États et par les peuples eux-mêmes, ils continuent à dépendre de volontés humaines animées par des croyances particulières et orientées vers des objectifs divers.

En même temps, les progrès scientifiques et techniques prennent l'apparence d'une sorte de fatalité. Le jour où les États décident de fabriquer des avions de transport supersoniques pour gagner trois heures sur le trajet New York-Paris quitte à les reperdre dans les embouteillages entre l'aérodrome et le centre des villes — les responsables, publics et privés, se contentent le plus souvent de répondre par la formule dénuée de sens : « On n'arrête pas le progrès. » Il semble parfois que les sociétés elles-mêmes ont d'autant moins la maîtrise de leur destin qu'elles ont, par l'intermédiaire de la technique, une maîtrise accrue du milieu naturel.

Peut-être atteignons-nous à l'antinomie dernière de la société moderne, ou de la conscience historique de cette civilisation, antinomie dont les trois dialectiques de *l'égalité, de la socialisation, de l'universalité* représentent des moments. Les sociétés modernes, industrielles, techniques, scientifiques, ont pour caractéristique la plus visible, sinon essentielle, le prodigieux

développement de la science, des moyens de travail, de la capacité productive. Comment des sociétés n'auraient-elles pas l'ambition de retourner sur elles-mêmes les méthodes de penser qui leur ont donné une maîtrise, de jour en jour plus grande, du milieu naturel ? Les sociétés que nous appelons scientifiques mettent au service de la production les acquis des sciences mathématiques, physiques, chimiques, biologiques. En vingt ans, disent les spécialistes, les chimistes découvrent des connaissances nouvelles égales au volume accumulé durant tout le passé humain. N'est-il pas insupportable pour l'esprit que la science ne commande pas à son tour le progrès de la science et de la technique ? Que le devenir des sociétés scientifiques demeure historique au sens fort de ce terme, autrement dit, n'obéisse pas à une technique, elle-même au service d'une volonté réfléchie ?

L'action militaire ou pacifique, psychologique ou matérielle, en vue de la production de biens ou de la persuasion devient technique lorsque les buts et moyens résultent d'une élaboration rationnelle, ou bien lorsque, le but étant fixé à l'avance, les méthodes efficaces relèvent d'une détermination scientifique. En toute rigueur, le but que détermine la technique — qu'il s'agisse d'un optimum dans la gestion d'une entreprise ou de la guérison dans le traitement que recommande le médecin — n'équivaut jamais à un but dernier, mais il paraît en certains cas évident en fonction d'un but ultérieur dont il est un moyen nécessaire, qu'il s'agisse de productivité ou de profit dans un cas, de santé dans l'autre. Or, jamais l'action technique, rationnelle n'a commandé l'histoire des sociétés globales. Aujourd'hui encore, il y a peu de secteurs où les sciences sociales (au sens large) ont atteint le stade opérationnel au point d'imposer une technique d'action. Certaines des techniques psychosociales, toujours limitées à un secteur, de l'existence, éveillent autant d'angoisse que d'espérance.

Reprenons la dialectique de l'égalité. On commence par l'imputer, comme nous l'avons fait, à la démesure des aspirations de l'homme moderne. Comment une société aussi différenciée et hiérarchique pourrait-elle accomplir une égalité réelle ? Comment pourrait-on mettre à égalité, au point de départ, tous les enfants alors que la socialisation par la famille favorise l'épanouissement des uns et paralyse celui des autres ? Mais le progrès économique déçoit les meilleurs esprits pour un motif plus profond.

Pourquoi, en dépit d'une augmentation de la productivité qui a dépassé les espoirs des plus optimistes, le problème de la production, même dans les pays

les plus riches, n'est-il pas résolu ? Une première raison s'offre avec évidence : les besoins ou désirs ont augmenté en même temps que progressait la productivité du travail. Si les hommes avaient gardé le même mode de vie qu'il y a cent ans, la croissance de la productivité aurait effectivement résolu le problème de la production et, du même coup, celui de l'égalité économique. Mais l'hypothèse souffre d'une contradiction interne ; si le mode de vie n'avait pas changé, la productivité du travail n'aurait pas augmenté à la même allure, car cette allure exige la concentration de l'effort sur des biens à coût décroissant.

Dans l'abstrait, rien n'interdit de concevoir une société humaine moins soucieuse d'accroître le potentiel de ses machines ou de ses forces productives que d'assurer à tous le minimum nécessaire pour une existence décente. Tel nous semble l'enseignement de J.-J. Rousseau et de Bergson. L'histoire économique a pris un autre cours. La volonté de puissance et de richesse l'a emporté. La revendication d'égalité n'a dépassé le formalisme des droits égaux ou de l'accès de tous à tous les emplois qu'au fur et à mesure que les ressources collectives augmentaient. Aujourd'hui encore, la critique de la société dite opulente part de la même inspiration. Le devenir de ces sociétés n'est pas soumis à une volonté consciente. Il se déroule selon les imprévisibles péripéties de l'histoire et il continue de paraître à maints égards immoral et irrationnel.

Aucune des sociétés développées n'utilise ses ressources comme en déciderait un sage, détenteur de la toute-puissance, aucune ne respecte les priorités qui s'imposent aux hommes de bonne volonté. Scandale qu'il subsiste tant de misère en une société qui dispose d'une telle capacité de production et qui aurait les moyens nécessaires pour assurer à tous le minimum indispensable. Scandale que l'Union Soviétique dépense des milliards pour photographier la face cachée de la lune et doive acheter au dehors des céréales. Scandale que les États-Unis et l'Union Soviétique, suivis par la Grande-Bretagne, la France et la Chine, s'engagent dans une course aux armements qui absorbe des dizaines de milliards de dollars alors que des centaines de millions d'hommes manquent du nécessaire. Un philosophe de formation hégélienne dénonce la rationalité scientifique mise au service de la déraison. Un ironiste de notre temps écrirait un conte qui prendrait pour thème « la rationalité moderne », comme Voltaire a pris pour thème dans Candide, la notion du meilleur des mondes. Rationnel le monde de Hitler et de Staline, celui des génocides et de la guerre froide, du gaspillage organisé et de la

misère des deux tiers de l'humanité ? Rationnel le monde dans lequel deux grands États accumulent des bombes toujours plus puissantes, des véhicules porteurs toujours plus rapides à seule fin de se paralyser réciproquement, sans éviter par là même les insultes l'un de l'Albanie, l'autre de Cuba ?

Mise en accusation, selon l'humeur de chacun, indignée ou ironique, qui n'a d'autre vertu que de nous révéler la cause dernière de ce que j'appellerai les *désillusions du progrès.* Les trois valeurs qui m'ont paru immanentes à la civilisation moderne, *égalité*, *personnalité*, *universalité,* dont chacune comporte des interprétations divergentes, se nourrissent, peut-être toutes trois, à la source de la modernité, l'*ambition prométhéenne :* l'ambition, pour reprendre la formule cartésienne, de devenir *maîtres et possesseurs de la nature* grâce à la science et à la technique. Les satellites artificiels, les exploits des cosmonautes, le projet Apollo (envoi des hommes dans la lune) en constituent aujourd'hui les symboles. Mais n'est-il pas exaspérant pour l'esprit que, dans la même société soviétique, les physiciens puissent calculer exactement le point d'impact d'un engin sur la lune mais non le volume de la récolte de blé un an ou cinq ans à l'avance ? Intolérable que les satellites obéissent à la volonté des planificateurs mais non les paysans ? Et, si l'on répond que l'on ne commande à la nature qu'en lui obéissant, la question surgit d'elle-même : existe-t-il une nature sociale ou humaine à laquelle les planificateurs devraient obéir ?

La question ne comporte pas de réponse puisque hommes et sociétés humaines ont une histoire, non une nature, une fois pour toutes fixée. Mais, pour n'être pas immuable, la nature humaine et sociale présente des traits permanents qui limitent non l'imagination des auteurs de romans scientifiques mais la toute-puissance des hommes d'État.

Probablement, la répartition des aptitudes intellectuelles ne diffère-t-elle pas sensiblement selon les classes d'une société, dans la minorité noire et dans la majorité blanche des États-Unis, dans les diverses populations du monde. Mais les individus, à l'intérieur de chaque groupe social ou ethnique, sont inégalement doués ; les instances de socialisation, famille, école, groupe d'âge, moyen de communication de masse, favorisent les uns et défavorisent les autres. De multiples réformes, les unes immédiates, les autres à long terme, permettraient d'atténuer, certainement pas d'éliminer, les effets d'une continuité socio-familiale qu'il ne me paraît ni souhaitable ni possible de détruire.

Comment les hommes devraient-ils répondre à l'universalité scientifique ? L'espèce humaine ne forme pas une société ou, du moins, elle forme une société si lointaine, si abstraite et inorganique qu'elle ne remplit pour aucun individu les fonctions de groupe de référence — village, religion, classe, race ou État. Unification technique de la planète ? Un des éléments d'une histoire diplomatique, modifié en certaines de ces données, non transfiguré par la puissance démesurée des explosifs ou des engins balistiques.

La dialectique de l'universalité, ressort du mouvement historique, ne soulève pas un problème à résoudre, elle ne représente pas davantage un ensemble de contradictions à surmonter grâce à l'intelligence des savants ou le courage de quelques gouvernants. Il n'appartient à personne d'effacer miraculeusement ce que nous appelons les préjugés de races, d'égaliser les niveaux de vie, d'élever la production agricole de la planète au niveau que les techniques connues permettraient d'atteindre, de séparer conscience d'une culture propre et sentiment d'appartenance à une unité politique, d'enlever aux États la volonté de non-dépendance ; en bref, les relations internationales continuent de se dérouler *historiquement* au sens fort de ce terme et la technique matérielle apporte des outils — armes et moyens de communication — à des conduites dont l'ensemble et les résultats, imprévisibles donnent à l'observateur un sentiment d'irrationalité en dépit de la rationalité partielle à laquelle s'efforce chacun des acteurs.

Dans le duel entre États dotés d'armes thermonucléaires, la rationalité des acteurs devrait aboutir à un résultat lui-même rationnel. L escalade s'arrêtera bien avant d'atteindre le barreau supérieur de l'échelle de la violence. L'État le moins intéressé à l'enjeu fera le plus de concessions. L'État doué du maximum de ressources n'exigera pas de son rival une perte de face ou des sacrifices excessifs. En irait-il de même dans le cas du duel entre une armée de guérilla et une armée régulière, même si l'on suppose que chacun des deux applique au mieux sa technique, technique de subversion partisane et technique de répression ? L'hétérogénéité des buts et des moyens confère à chacun une certaine sorte d'invicibilité sans qu'aucun ait un intérêt vital à mettre un terme, aussi rapidement que possible, au conflit armé.

Quelle que soit la méthode qu'emploie l'acteur, entrepreneur ou stratège, pour déterminer la décision optimale, la dialectique des décisions ne garantit pas toujours, même dans l'abtrait, un résultat rationnel ; les acteurs, généraux ou hommes d'État, ne ressemblent pas plus au *strategicus* de la théorie des

jeux que les consommateurs ou les entrepreneurs ne ressemblent à l'*homo oeconomicus.*

En d'autres termes, qu'il s'agisse d'égalité ou d'universalité, l'échec partiellement inévitable suscite la déception. L'homme n'est pas devenu, il ne peut devenir maître et possesseur de la nature sociale. Celle-ci ne se prête pas à la manipulation comme s'y prête la nature inorganique ou organique, elle se transforme autrement, libre création à partir de données psychosomatiques permanentes ou en lente transformation.

Il ne peut pas exister de planificateur tout-puissant parce qu'il n'y a pas d'État universel. La suppression de la pluralité des *États* représenterait, sur le plan politique, la fin d'une certaine sorte d'histoire, une solution technique. Mais cette solution, imposée par un seul État, donc à la limite par un seul homme, ressemblerait aux empires du passé, précaire et peut-être haïssable. Tant que subsiste la pluralité des acteurs étatiques aux intérêts partiellement contradictoires, partiellement compatibles, l'ensemble du devenir demeure historique et les techniques forgent un avenir, œuvre de tous, voulu par personne, imprévisible et peut-être déraisonnable.

Les obstacles auxquels se heurte l'ambition prométhéenne quand elle se donne pour objectif la formation d'un homme nouveau ou l'épanouissement de la personnalité de chacun ne sont pas seulement plus grands encore, ils ont une autre essence. La volonté d'un ordre égalitaire ou de la proportionalité des statuts aux mérites, se heurte à la pesanteur ou à la complexité de la vie collective, on pourrait dire au hasard social. Le sort de chacun, dans la vie comme dans les jeux, résulte à la fois de la capacité et de la chance. L'idéal de l'épanouissement personnel comporte en lui-même contradiction entre libération et adaptation. A un pôle se dresse le spectre de l'anomie, à l'autre celui du conformisme. Les critiques de la société moderne ne dénoncent pas moins passionnément celui-ci que celle-là.

Plus généralement encore, on discerne plusieurs régimes sociaux de même que l'on discerne divers régimes économiques. Tous les régimes économiques réalisent des compromis entre le règne de l'Etat et celui des consommateurs, entre la primauté de l'industrie et celle du commerce, entre l'objectif de la puissance et celui du bien-être. Mais peut-être les compromis tendront-ils à se rapprocher, au fur et à mesure que la rigidité idéologique se relâchera du côté soviétique et que les mécanismes de marché seront acceptés, conformément au bon sens, comme *politiquement neutres*, offerts à tous, en vue de n'importe

quel but que les planificateurs peuvent se proposer. Certes, reconnaître la nécessité de ces mécanismes, c'est laisser les consommateurs, par leur choix, influer sur les raretés, donc sur les prix, donc sur les investissements, donc admettre qu'on ne gère pas une économie comme on gère une seule usine (Lénine croyait à cette équivalence), finalement renoncer à l'illusion de la toute-puissance des planificateurs. Malgré tout, on peut plaider, en ce cas, que l'expérience condamne moins l'orgueil prométhéen qu'une conception fausse de la technique efficace. Le plan, « antihasard », tend à réduire la part de l'aléatoire, il n'y parvient qu'à partir de l'observation d'une réalité complexe, faite de centaines de millions de décisions individuelles, que les planificateurs peuvent influencer, jusqu'à un certain point prévoir, mais non remplacer par des décrets d'État ou des calculateurs électroniques.

Quand il s'agit de l'ordre social, les termes opposés, moins définis, renvoient aux cultures plutôt qu'aux régimes, donc à la diversité plutôt qu'à des oppositions tranchées. Malgré. ces réserves, la modernité comporte, sur le plan social aussi, quelques alternatives fondamentales : Quelle est la part respective de la famille et de l'école dans la socialisation ? L'action de l'une et de l'autre se compensent-elles ou se multiplient-elles l'une par l'autre ? Les moyens de communication tendent-ils à créer une société homogène ou bien l'écart entre la culture de masse et la culture savante demeure-t-il aujourd'hui ou demain aussi large, en une société où tous savent ou sauront lire et écrire, qu'il l'était hier entre une classe cultivée, peu nombreuse, et la masse populaire ? Comment chaque société réussit-elle à concilier l'impersonnalité des rapports à l'intérieur des organisations, l'anonymat imposé à tant d'activités professionnelles, avec l'aspiration à la communauté ? En dernière analyse, la société moderne est-elle menacée par l'anomie ou par le conformisme, par les deux à la fois, et en quelle mesure par celle-là et par celui-ci ?

La réponse que chaque société particulière donne ou donnera à ces interrogations dépend de traditions enracinées dans la conscience et dans l'inconscient des peuples. Nous sortirions du cadre de cet essai si nous allions au-delà de l'esquisse des modèles typiques. Pour l'instant, famille et école, dans la plupart des sociétés, conjuguent leurs effets. Les réformes apportées aux institutions ; l'accroissement des ressources consacrées à la formation des jeunes donnent une meilleure chance aux enfants bien doués des classes populaires ; pourtant, une société où les statuts sociaux dépendent des diplômes obtenus, une société « mandarinale », comporte plus de continuité à

travers les générations et moins de mobilité qu'on ne le croit d'ordinaire. Elle comporte d'autant plus de mobilité que les jeux ne sont pas faits au point de départ, que les mérites se mesurent moins aux succès obtenus à l'entrée ou à la sortie des universités ou des grandes écoles, plus aux mérites manifestés dans l'exercice du métier. En une civilisation où formation et capacité intellectuelle commandent la hiérarchie, on conçoit un modèle à mobilité faible et un modèle à mobilité forte ou, tout au moins, une marge importante de variation selon les cas en fait de mobilité d'une génération à une autre.

A l'heure présente, l'homogénéité culturelle par l'effet des moyens de communication me paraît largement une illusion ou un mythe. Une fraction importante de la population n'accède pas à la culture dite savante ou supérieure. Les programmes de radio et de télévision offerts à tous et pour ainsi dire consommés par l'ensemble de la population créent une communauté de culture, à la fois limitée et superficielle. Peut-on imaginer que, dans l'avenir, les diverses sociétés se rapprochent soit du modèle où domine l'homogénéité soit de celui où domine l'hétérogénéité ? Il se peut, encore que le modèle d'homogénéité doive rester en toute rigueur inaccessible, sans exclure une marge plus ou moins large de variation.

L'antinomie entre anonymat et communauté laisse place, elle aussi, à de multiples solutions : personnalisation plus ou moins fictive de relations, par essence impersonnelles, communauté d'entreprises englobant et animant les relations impersonnelles, maintien ou reconstruction de communautés locales, politiques, religieuses. Si nous prenons les entreprises pour centre ou pour symbole de la vie professionnelle, nous apercevrons, là encore, deux modèles extrêmes ; l'entreprise japonaise qui se veut une grande famille, responsable des avantages sociaux ailleurs accordés par une administration d'État, avec un syndicalisme intégré, se situe à une extrémité ; l'entreprise dans laquelle la plus grande partie du personnel ignore l'« esprit de corps », se considère simplement comme « employé » par la firme, se situe à l'autre. Le modèle japonais ne se maintiendra pas tel quel, l'intégration du personnel à la firme, le « patriotisme de firme », progressant ici et là, en Europe et aux États-Unis.

Si l'on appelle *conformisme* l'assentiment de la plupart des individus aux jugements de valeur admis par leur milieu, il n'y a pas de société possible sans conformisme. Où tracer la frontière entre *conformisme* et *consensus,* celui-ci indispensable à une société, celui-là méprisé par les intellectuels ? Je ne crois pas, en ce cas, à deux modèles caractérisés l'un par le conformisme, l'autre par

l'absence de consensus. Mais les distinctions auxquelles se plaisaient les écrivains du siècle dernier gardent une signification. Ici la Constitution bénéficie d'un large consensus, là elle connaît des remises en question, d'une génération à une autre ; ici la société impose une discipline plus stricte et là c'est l'État qui condamne certaines déviances. En revanche, anomie et conformisme guettent à la fois toutes les sociétés de notre temps. Les changements rapides dans les modes de travail et de vie, la pluralité des milieux et des valeurs à l'intérieur d'une société nombreuse et complexe créent le danger d'anomie ; la puissance des moyens de persuasion, la spécialisation du savoir de chacun créent le danger de conformisme, d'autant plus que les valeurs intériorisées elles-mêmes ont moins pour fondement Dieu ou la conscience que des impératifs sociaux particuliers et souvent reconnus pour tels.

La dialectique de la personnalité, plus encore que celle de l'égalité et tout autant que celle de l'universalité, échappe à la technique et demeure essentiellement historique. Aucun technicien, en dernière analyse, ne peut « fabriquer » la personnalité à la fois intégrée et autonome. Le technicien lave les cerveaux, il séduit les acheteurs, à la rigueur il communique un savoir. Il crée les conditions dans lesquelles des individus auront de meilleures chances de se réaliser eux-mêmes ; il ne peut délivrer l'individu de la charge et de la liberté de s'accomplir ; même le psychanalyste ne se substitue pas au patient, il poursuit un dialogue avec lui.

A la différence du technicien qui recourt aux drogues, aux produits chimiques, à la différence de l'éleveur qui « sélectionne » les espèces animales, sociologues et psychologues aident seulement les hommes à prendre conscience d'eux-mêmes. Cette prise de conscience transforme la conduite des individus et des peuples. Elle n'a pas encore changé l'essence du devenir vécu par les uns et par les autres. L'existence de chacun comme celle d'une société demeure une histoire, au sens fort que nous avons donné à ce terme : dialectique de la nature donnée et des circonstances, de la tradition et du jugement moral et, à notre époque, dialectique d'un progrès scientifique et technique, comparable à une fatalité, et d'une humanité qui ne sait avec certitude ni ce qu'elle est ni ce qu'elle veut.

Peut-être le goût actuel de la prévision ou, comme on dit en France, de la prospective, traduit-il l'antithèse non résolue entre la technique et l'histoire, entre l'ambition prométhéenne et l'incertitude de l'avenir. Le spécialiste de

l'avenir élimine par la pensée les événements, il extrapole les taux de croissance économique, il observe les modes de production et de consommation des sociétés économiquement les plus avancées pour imaginer le sort des sociétés encore à un stade antérieur, il interroge les savants sur les prochaines découvertes et il tâche de se représenter l'industrie du XXIe siècle, de même que la répartition d'un produit national d'un volume donné. Il se demande enfin ce que deviendront nos institutions politiques ou économiques à l'âge des ordinateurs. Spéculations légitimes, parfois instructives, souvent excitantes, mais non sans danger intellectuel et moral.

Les hommes n'ont jamais su l'histoire qu'ils faisaient, mais ils ne le savent pas davantage aujourd'hui. Il est bon de penser à l'avenir non de le croire. à l'avance écrit. La prospective éclaire les limites de notre savoir autant que notre savoir lui-même. Il n'y a pas de techniciens capables de fabriquer les sociétés de demain ; l'humanité tout entière les créera dans une imprévisible diversité. La part de responsabilité de chacun semble dérisoire, mais si quelques-uns assumaient une responsabilité majeure, combien d'autres se sentiraient réduits à l'état d'objet, condamnés à l'amertume de la passivité ?

L'histoire demeure humaine, dramatique, donc à certains égards irrationnelle. Les idéologies aujourd'hui à la mode dénoncent tantôt l'irrationalité des guerres, des aventures spatiales, de la croissance à tout prix ou de la concurrence frénétique, tantôt la rationalisation inhumaine d'une existence désormais sans projet, sans utopie, sans transcendance. Par quel miracle la science et la technique, maudites par J.-J.Rousseau, auraient-elles ramené les hommes à l'innocence, à la paix, à la chaleur des communautés étroites et closes dont les ethnologues croient percevoir la présence fugitive, à l'aube du néolithique ?

Postface[1]

UN livre doit normalement se défendre tout seul, sans autre justification que lui-même, mais celui-ci constitue un cas spécial puisqu'il n'a pas été écrit en vue d'une publication séparée.

Le Comité de rédaction de l'*Encyclopaedia Britannica*, à l'occasion du deuxième centenaire de cette illustre institution, décida de publier plusieurs volumes (trois finalement) qui serviraient d'introduction aux autres volumes, ces derniers, organisés selon le principe ordinaire de l'ordre alphabétique. Ces volumes supplémentaires comprendraient une vingtaine d'articles, baptisés *roof articles* (études fondamentales), dont chacun, de la dimension d'un livre, couvrirait un vaste champ du savoir et s'efforcerait moins au résumé ou à la synthèse qu'au discernement de l'essentiel. « Ne dites pas à l'avance ce que le lecteur trouvera dans les articles ordinaires, attachez-vous aux *issues* (que nous traduirons par « problèmes ouverts » ou « thèmes de débat ») ».

Quand un représentant du Comité de rédaction me rendit visite, la liste des principaux articles avait déjà été établie, *ordre technique, ordre économique*, *ordre politique*, *ordre social*, etc. Le Comité me demandait de traiter de l'*ordre social*. Je commençai par refuser, incertain de la possibilité d'un tel livre : que signifie l'*ordre social*, séparé des ordres technique, économique ou politique ? Que signifie l'*ordre* en une pareille expression ?

J'eus la faiblesse, malgré tout, de promettre un rapport à titre de document de travail. Celui-ci, qui esquissait le plan et le contenu du livre, séduisit mon ami Robert M. Hutchins qui préside le Comité de rédaction de l'*Encyclopaedia ;* je ne sus pas résister à son insistance amicale, je signai le contrat avant d'avoir mesuré les difficultés de la tâche.

Quand je commençai d'honorer l'engagement pris, une première question se posa à moi : Fallait-il concevoir l'*ordre social* comme celui de toutes les sociétés ou celui des seules sociétés que nous avons pris l'habitude d'appeler modernes ? Un ethnologue aurait pu, à la rigueur, choisir le premier terme de l'alternative et partir en quête de l'ordre, commun aux centaines de sociétés dites archaïques comme aux cités et empires des civilisations dites supérieures. Je me sentais incapable d'une pareille aventure. Aussi bien une

autre étude fondamentale devait être consacrée aux résultats et problèmes ouverts de l'ethnologie. De plus, les auteurs des articles voisins — économique, politique — se proposaient de traiter essentiellement, sinon exclusivement, des sociétés modernes. Dès lors, la conclusion ne prêtait pas au doute : il s'agirait de l'*ordre social* de la *modernité.*

Les deux mots soulignés, bien que d'usage courant, m'embarrassaient. Par quelle méthode définir la modernité ? Comment établir la séparation entre l'économique et le politique d'une part, le social de l'autre ?

Nous avons tous une représentation, plus ou moins claire, de la *modernité* parce que nous vivons dans une société *moderne*. Mais comment passer de cette représentation, qui ressortit à la sociologie vécue des acteurs sociaux, à une définition rigoureuse ?

La méthode la plus simple à laquelle nous recourons presque tous spontanément, je l'appellerai *descriptive* et *généralisante.* Nous énumérons les traits qui nous semblent caractéristiques des sociétés incontestablement modernes et retenons finalement ceux qui se retrouvent dans toutes ou presque toutes les sociétés plus ou moins modernes. Depuis que la comptabilité nationale est entrée dans les mœurs et que les organisations internationales ont répandu la connaissance des produits nationaux de divers pays du monde, l'attention se fixe sur le fait économique ou, plus précisément encore, sur la productivité de travail. Pour que le produit par tête soit élevé, il faut que le rendement de travail le soit également. Le produit par tête [2] ne constitue pas la définition essentielle mais l'expression la plus générale de la modernité. A partir de là, le sociologue remonte à des causes, non immédiatement visibles, de l'efficacité productive et, d'autre part, en sens contraire, il déroule les conséquences, presque immédiatement données, du phénomène pris comme point de départ.

L'efficacité du travail exige, de toute évidence, l'accumulation de capital, de machines, donc l'application de la science à l'industrie, une organisation rationnelle et sans cesse renouvelée, des moyens et modes de production, une quantité considérable d'énergie par travailleur (d'où la notion d'esclaves mécaniques), etc. Les lycéens connaissent désormais ces données fondamentales : les sociologues de la première moitié du siècle dernier ne les ignoraient pas. Auguste Comte tenait l'exploitation rationnelle des ressources naturelles pour le *projet* prioritaire de la société moderne et Marx a donné du dynamisme permanent, constitutif de l'économie capitaliste, une interprétation

qui demeure valable aujourd'hui.

En une deuxième démarche, on déduit sans peine du *fait productif* certaines conséquences économico-sociales : les divers besoins présentent une élasticité inégale. Les besoins alimentaires comportent un point de saturation, variable en fonction de la culture, mais à l'intérieur de limites tracées par la biologie. L'augmentation du produit national se traduit nécessairement par des changements dans la répartition de la main-d'œuvre. Cette mobilité de la main-d'œuvre, impliquée par l'accumulation de capital, la compétition entre les entreprises et le progrès technique, n'a été ignorée ni des classiques ni de Karl Marx. Mais, au cours du dernier quart de siècle, les facteurs et les effets principaux de cette mobilité ont été plus clairement dégagés : les transferts de main-d'œuvre par grandes masses sont déterminés à la fois pas l'élasticité inégale des besoins et par la rapidité inégale du progrès de productivité selon les secteurs. La théorie des trois secteurs qui, il y a trente ans, ressortissait à la sociologie scientifique, appartient aujourd'hui à la conscience que les hommes à demi-cultivés prennent de leur milieu. Depuis que Colin Clark a formulé pour la première fois la théorie des trois secteurs, celle-ci a été discutée, corrigée, réfutée. Le secteur dit tertiaire, résidu obtenu par élimination des secteurs primaire (agriculture et mines) et secondaire (industrie), constitue un fourre-tout. La sociologie scientifique remet en cause les idées ou images qu'elle a fournies elle-même à la sociologie vulgaire : ainsi se déroule la dialectique de la conscience et de la science dans les sociétés qui prétendent se connaître elles-mêmes à la manière dont elles connaissent la nature inorganique ou organique. Toutes les critiques de cette sociologie vulgaire n'entament pas l'évidence des faits caractéristiques de la modernité la réduction du pourcentage de la main-d'œuvre employée à nourrir la population des villes, l'augmentation sans précédent du nombre de ceux qui ne travaillent ni sur la terre ni de leurs mains.

Par ce même procédé, on déduit, plus ou moins rigoureusement, d'autres phénomènes : urbanisation, création d'un milieu technique qui s'interpose entre le milieu naturel et la population des villes, multiplication des objets offerts aux désirs des consommateurs, puis, à une étape ultérieure, société de consommation ou société opulente. Parmi les objets, on donne une signification particulière aux moyens de transport et de communication. Jamais, dira-t-on, en reprenant le concept de Durkheim, les sociétés n'ont eu pareille densité sociale en même temps que pareil volume. De manière à peine plus subtile, on passe de l'économico-social au social proprement dit. Que l'on

emploie les concepts de Max Weber, en particulier celui de rationalisation, ou ceux de Parsons, on met en lumière certaines caractéristiques, désormais évidentes, des relations entre agents sociaux à l'époque moderne. Qu'il s'agisse d'entreprises industrielles ou d'organisation, civile ou militaire, les dirigeants tendent à une rationalisation de l'action collective ; chacun des milliers et des milliers de travailleurs ou de soldats accomplit une tâche précise en vue d'un objectif commun (même si *quelques-uns* déterminent cet objectif). La rationalisation implique normalement en tant que principe de l'ordre social l'*universalisme* (chacun peut prétendre à tous les emplois), la *spécificité* (chacun exerce un métier exactement, professionnellement défini), la référence à l'œuvre ou accomplissement (les saint-simoniens disaient « à chacun selon ses œuvres »), la *neutralité affective* (entre les agents sociaux qui remplissent des rôles imposés, des sentiments peuvent surgir et surgissent souvent, sans être pour autant exigés ou prévus par le fonctionnement des organisations).

Enfin, divers phénomènes, les plus fondamentaux pour toutes les sociétés humaines, résultent des progrès de la science et de la production. N'en citons que deux, l'un d'ordre démographique, l'autre d'ordre social et intellectuel. La réduction de la mortalité infantile, l'allongement de la durée moyenne de la vie humaine entraînent, pour la vie privée comme pour la société civile, des conséquences que personne n'ignore. D'autre part, pour la première fois, les sociétés complexes donnent un minimum de formation intellectuelle à tous les enfants, prolongent la durée de scolarité pour tous en même temps qu'ils réduisent la durée du travail hebdomadaire, la durée de la vie active.

De telles analyses suggèrent une définition de la modernité. Certes, les sociologues qui se piquent de *scientificité* accablent de leur mépris cette sociologie intermédiaire entre l'enquête rigoureuse et l'idéologie courante (ou sociologie vulgaire). Peut-être n'ont-ils pas entièrement raison : la formule de Politzer : « les psychologues sont savants comme les sauvages évangélisés sont chrétiens » s'applique encore à plus d'un sociologue. La plupart des problèmes macrosociologiques que les hommes politiques et les administrateurs ont à résoudre peuvent être posés à partir de cette sociologie vulgaire. Quant aux sociologues qui se piquent de scientificité, marxistes ou non, ils dissimulent volontiers des idéologies ou des intentions derrière des résultats valables, mais partiels ou partiaux, ou un langage hermétique.

Je me suis gardé néanmoins, dans ce livre, de partir d'une définition de la

modernité. J'ai présupposé, d'un bout à l'autre du livre, une définition comme celle que je viens d'esquisser. Mais je n'ignore pas que cette définition et la méthode qu'elle suppose prêtent à la critique. Cette méthode demeure, à mes propres yeux, insatisfaisante.

Les critiques, parfaitement justifiées, peuvent venir de trois écoles : les *marxistes*, les *historiens*, les *sociologues* veulent s'élever au-dessus de la définition par énumération de traits observés.

Les marxistes-léninistes objectent qu'il n'y a pas *une* société industrielle mais une pluralité de modes de production en fonction du statut de propriété et de la méthode de régulation (comment se détermine la répartition des ressources collectives entre les divers emplois ? la répartition des revenus entre les classes et les individus ?). Personne ne met en doute qu'entre une société industrialisée de type soviétique et une société industrialisée de type américain il n'y ait des traits communs : en gros, les moyens de production et les formes organisationnelles tendent à se ressembler. Il est donc légitime de s'interroger sur les similitudes et les différences entre les divers régimes économico-sociaux ; illégitime, en revanche, de postuler la similitude essentielle des régimes : il appartient à l'enquête scientifique d'en décider.

Les objections des historiens d'inspiration marxiste ou non marxiste m'impressionnent davantage. Quelle est la portée de cette description généralisante des sociétés que nous appelons modernes sans en préciser l'origine et la formation ? Marx interprétait à la fois le devenir et le fonctionnement du capitalisme. Il éclairait les événements, l'*enclosure*, la constitution des fabriques, le surgissement de l'industrie, la lutte pour la durée de la journée de travail, à la lumière de l'analyse économique. Il esquissait une théorie du capitalisme en tant que tel, mais celle-ci ne se détachait pas de l'histoire tout en expliquant le fonctionnement du régime par des causes structurelles. De plus, il suivait la succession des phases du capitalisme, chacune caractérisée par une source d'énergie ou une forme typique de l'unité de production. A quoi bon, dirait l'historien, cette définition de la modernité ? En gros, chacun en connaît les caractéristiques générales : ce qui est intéressant, instructif se situe à un autre niveau.

Quand le sociologue commence par le concept de modernité, il se rapproche inévitablement du concept antinomique de tradition ou de société traditionnelle. Et, du même coup, il va mettre toutes les sociétés non modernes, non industrialisées ou partiellement industrialisées dans la même

catégorie, le Portugal et l'Égypte, le Brésil du Nord-Est et la Chine, la Guinée et l'Inde. Que nous apportent ces types historiques, constitués empiriquement, qui laissent échapper d'un côté l'extraordinaire hétérogénéité des ordres sociaux dits traditionnels, de l'autre l'équivoque même de ce qui appartient ou appartiendra à l'ordre de la modernité ?

Je n'ignore pas les faiblesses, sinon les erreurs, de cette conceptualisation. Mais personne, en l'état actuel de notre savoir, parvient-il à les surmonter ou à les rectifier de manière pleinement satisfaisante ? En écrivant *Le Capital*, Karl Marx se consacrait à l'étude du mode de production capitaliste et il s'en expliquait clairement : « Le physicien, pour rendre compte des procédés de la nature, ou bien étudie les phénomènes lorsqu'ils se présentent sous la forme la plus accusée et la moins obscurcie par les influences perturbatrices, ou bien il expérimente dans des conditions qui assurent autant que possible la régularité de leur marche. J'étudie dans cet ouvrage le *mode de production capitaliste* et *les rapports de production et d'échange* qui lui correspondent. L'Angleterre est le lieu classique de cette production. Voilà pourquoi j'emprunte à ce pays les faits et exemples principaux qui servent d'illustration au développement de ces théories. » Que dirait le lecteur français si un auteur empruntait ses exemples aux seuls États-Unis d'Amérique tout en répondant aux protestations, comme Marx lui-même, par une formule latine : *de te fabula narratur*[3] *?*

Marx n'hésitait pas à écrire qu' « une nation peut et doit tirer un enseignement de l'histoire d'une autre nation », mais il ajoutait : « Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de la *loi naturelle qui préside* à *son mouvement* — et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne — elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel[4]. » Nous savons aujourd'hui que *les phases du développement naturel d'une société*, au sens où Marx entendait cette expression, n'existent pas. Certes, toutes les expériences du siècle l'ont prouvé, on ne « saute pas » au-dessus des « souffrances de l'industrialisation » ou « phases initiales de l'accumulation » mais il n'y a pas une seule méthode pour les traverser, il y en a plusieurs. Nous n'oserions pas écrire que : « Le pays le plus développé industriellement ne fait que montrer à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir[5]. »

En d'autres termes, la forme prise aujourd'hui par la philosophie

évolutionniste — pluralité des voies de la modernisation, pluralité possible des types de société industrielle — ne permet guère une autre sorte de définition que par la *généralité descriptive*. Tous ceux qui s'efforcent d'élaborer une théorie de la modernité n'évitent pas la discrimination entre les traits caractéristiques de toutes les sociétés modernes et les traits spécifiques de telle d'entre elles (sans se dissimuler le risque d'erreur que comporte une discrimination de cette sorte). Ils ne nient pas qu'une étude historico-sociologique de la modernisation japonaise puisse prendre un caractère plus authentiquement scientifique que l'étude de la modernisation en général. Ils n'ignorent pas non plus que la définition descriptive-généralisante conduit à la méconnaissance d'un aspect important du procès historique : les relations entre sociétés et, plus particulièrement, entre sociétés modernes et non modernes, ou entre sociétés modernes.

La situation actuelle de la Chine ou de l'Inde ne s'explique évidemment pas si l'on fait abstraction de la rencontre des civilisations, de l'empire anglais des Indes, du traitement infligé par les Occidentaux à l'Empire du Milieu depuis la guerre de l'opium. On écrit — et je l'ai fait plus d'une fois — que la pauvreté de l'Inde n'est ni la condition ni la cause de la richesse des États-Unis, pas plus que la misère du Brésil du Nord-Est la cause ou la condition de la richesse de l'État de Saint-Paul. Mais ces propositions, en elles-mêmes incontestables, ressortissent à une vérité abstraite, dangereusement détachée du réel historique. Elles ne nous apprennent rien sur les relations effectives, historiques, entre les diverses régions d'un pays ou les divers pays du monde.

Les marxistes-léninistes ont tendance à substituer un mot — *exploitation* — à l'étude véritable de l'influence, positive et négative, qu'ont exercée ou exercent encore les pays industrialisés sur ceux que l'on baptise sous-développés. Mais beaucoup ont une tendance contraire [6] : nous risquons d'oublier que, par crainte du communisme, les États-Unis, en fait, maintiennent en place des régimes incapables de promouvoir la modernisation (ce qui ne signifie pas que les régimes qui s'appellent eux-mêmes progressifs la favorisent tous de manière efficace). Les mouvements relatifs des prix des produits primaires et des produits secondaires, l'action des grandes firmes américaines au dehors, l' « effet d'imitation » ont des répercussions sur les chances de modernisation en Afrique ou en Amérique Latine.

Je n'ai pas cru possible, en dépit de l'unité historique que constitue l'économie mondiale, composée de pays à des stades différents de la

croissance, de reprendre la méthode que des successeurs de Marx, Lénine dans *L'Impérialisme, stade final* du *capitalisme* ou Arnold Mendel ont tenté de mettre en œuvre, à savoir, suivre l'histoire universelle du régime capitaliste à la manière dont Marx avait dégagé les lois naturelles du développement du mode de production capitaliste. Non que je tienne une telle tentative pour impossible ou inintéressante : je crains qu'elle n'aboutisse fatalement à une interprétation arbitraire.

En effet, comme je l'ai montré ailleurs[7], l'impérialisme colonisateur, à la fin du XIXe siècle, n'a pas été l'expression *nécessaire* du capitalisme européen. La rivalité pour le partage du monde ou les contradictions entre les intérêts proprement économiques des grandes puissances n'ont pas déclenché *nécessairement* la guerre de 1914. La révolution de 1917 ne ressemble pas au modèle de la révolution socialiste, conçu par Marx. Comment attribuer à la collectivisation agraire ou à la grande purge une nécessité (au sens causal ou au sens fonctionnel) ? Bref, le cours des *événements*, même dans ses grandes lignes, a été à un tel point déterminé ou détourné par l'irréductibilité des diverses pratiques (économie, politique, relations internationales) et par l'efficace de certains accidents (Staline, Hitler), que l'on tenterait vainement de discerner *les lois naturelles du développement du mode de production capitaliste*. Il faut s'y résigner : l'histoire contemporaine demeure historique, au sens fort de ce terme, autrement dit elle ne se déroule pas à la manière d'un procès aux phases successives, à l'avance prévisibles, elle s'enchaîne comme un drame, aux rebondissements imprévus. La méthode descriptive-généralisante que d'autres, plus ambitieux, appelleraient analytique m'apparaît provisoirement la seule possible. Elle vise à dégager les principales variables, naturelles (espace, conditions climatiques, etc.), démographiques (densité, taux de natalité, de mortalité, etc.), politiques (organisation du pouvoir, caractère de l'élite gouvernante, etc.), économiques (répartition de la population active, part des industriels, spécificité des industries, etc.), culturelles (système de valeurs, attitude existentielle de la population, conformité de ces attitudes aux exigences de la modernisation) : à l'aide de cette grille, en chaque pays, on s'interroge sur la technique la mieux appropriée si l'on vise à l'action ; on interprète ce qui s'est passé, ce qui se passe et ce qui va se passer si l'on veut comprendre.

La sociologie scientifique peut-elle nourrir, dès maintenant, de plus hautes ambitions ? Peut-elle, doit-elle construire une théorie à partir de concepts plus

élaborés, moins proches de la description, du journalisme ou du vocabulaire propre aux organisations internationales ? Je ne sais. Personne n'exclut en droit une telle théorie que je n'ai pas trouvée dans la littérature sociologique. Nul n'a surmonté les difficultés évidentes, nul n'a obtenu des résultats supérieurs à ceux de la méthode à laquelle je me suis résigné.

Aux États-Unis, les concepts parsoniens servent souvent à caractériser la modernité. Mais, par là même, on risque soit le Charybde de la banalité, soit le Scylla de la confusion entre modernisation et américanisation. Bien entendu, les relations sociales obéissent davantage aux principes d'*universalité*, de *spécificité*, d'*accomplissement* à mesure que progresse la modernisation. De même, on discerne sans peine la densité croissante des communications, la formation de groupes d'intérêts, l'ouverture des communautés locales à mesure de la complexité et de la différenciation croissantes des activités de production et de distribution. Mais dès que l'on passe de ces propositions vagues à une détermination de la modernité économique ou politique, on hésite entre trois formules, toutes trois également discutables.

La première consiste à découvrir qu'il n'y a pas de différence substantielle entre régime soviétique et régime américain. J. K. Galbraith a manié récemment ce paradoxe (en train de se muer en *conventional wisdom*) avec la subtilité que chacun attend désormais de lui : en Union Soviétique aussi bien qu'aux États-Unis, écrit-il dans le *New Industrial State*, la production obéit à un plan et les consommateurs achètent les marchandises offertes et imposées. Certes, dans un cas, c'est l'État qui planifie, dans l'autre, l'ensemble des grandes entreprises *(corporations)*. Aux États-Unis, ces dernières doivent faire acheter aux consommateurs ce que ceux-ci, livrés à eux-mêmes, n'achèteraient peut-être pas : le conditionnement par la persuasion collective, la publicité se charge d'éveiller dans les masses le désir des biens que l'autorité, collective et anonyme, qui gouverne les entreprises a décidé de produire (comment, à son tour, décide cette autorité anonyme demeure finalement un mystère). La souveraineté du consommateur, un mythe ? Peut-être, mais la puissance de la publicité, un autre mythe ? Et la toute-puissance des entreprises également ? Je ne prétends pas trancher ici, en quelques phrases, la question à la mode, de la similitude (ou de la convergence) entre Union Soviétique et États-Unis. Je me borne à illustrer, sur un exemple extrême, un des procédés par lesquels on élimine la diversité des sociétés modernes. Si les consommateurs n'exercent pas plus d'influence aux États-Unis qu'en Union Soviétique sur la répartition des ressources collectives, l'amateur de paradoxes montrera tout aussi

facilement qu'il n'y a pas de différence substantielle entre syndicats soviétiques et syndicats américains, que les groupes d'intérêt existent ici et là, qu'ils s'affirment d'un côté comme de l'autre, discrètement ici, ouvertement là. Mais pourquoi s'arrêter en chemin : les syndicats ou les groupes d'intérêt ne sont-ils d'autant plus « manipulés » par les pouvoirs qu'ils ont l'air plus indépendants, d'autant plus efficaces qu'ils agissent dans l'ombre ? Il n'y a de science que du caché : peut-être, en dernière analyse, la réalité contredit-elle l'apparence. La « démystification », pratiquée comme il convient, ne connaît pas de limites, en dehors de celle que lui trace parfois le bon sens.

La deuxième formule, pour atteindre à une définition unitaire de la modernité, dérive de là précédente : au lieu d'apercevoir dès maintenant, ici et là, la même société, on revient à l'équivalent marxiste des *lois naturelles du développement* : les États-Unis, le pays le plus développé industriellement, ne font que montrer à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir. W. W. Rostow aurait pu mettre cette phrase en exergue de son livre *The Stages of economic growth*. Mais, si les pays franchissent des étapes homologues du développement en suivant des routes différentes, pourquoi se rejoindraient-ils au point d'arrivée ? Les *lois naturelles* de Marx ne s'appliquaient guère qu'aux faits de production et de distribution en même temps qu'aux relations sociales, en particulier la lutte des classes, directement liées au mode de production. De quel droit décréter que la propriété collective ou la propriété privée des instruments de production représentent l'aboutissement inévitable ? Il faudra donc revenir à la formule précédente d'unification de la modernité. Comment, *a fortiori*, affirmer que le parti unique et les syndicats étatiques feront place à la compétition entre partis multiples et aux syndicats non étatisés ? Là encore il faudra revenir de la deuxième formule à la première.

A moins que l'on ne passe à la troisième, toujours à l'arrière-plan. Il y a des traits communs à toutes les sociétés modernes, traits définis analytiquement, non concrètement. Un marxiste dirait que les forces de production, notion relativement concrète et historique, se ressemblent de plus en plus dans toutes les sociétés modernes ; un parsonien dira que les sociétés modernes s'orientent vers la différenciation, l'universalisme, la spécificité, qu'elles sanctionnent les accomplissements, qu'elles obligent à la professionnalisation des activités, etc. L'une et l'autre démarche, probablement légitimes, se terminent toutes deux par des points d'interrogation : Quelle est la marge de variation compatible avec la similitude des moyens de production ? Jusqu'à quel point ces

caractéristiques analytiques, à supposer qu'elles se retrouvent dans toutes les sociétés modernes, commandent-elles les mêmes institutions politiques, familiales, culturelles ?

La tâche que nous imposait l'*Encyclopaedia Britannia* — concentrer notre attention sur des « problèmes ouverts » — nous offrait une issue. Au lieu de spéculer sur les problèmes méthodologiques qui ne comportent pas de solution satisfaisante puisqu'il n'existe pas de théorie, épistémologiquement valable, de la totalité sociale, j'ai choisi des thèmes de réflexion, suggérés par l'expérience à la fois du sociologue et de l'acteur social.

En une première phase, j'ai voulu opposer les *enjeux des conflits* (première partie) aux *mécanismes de consensus* (deuxième partie), pour en venir dans une troisième partie à l'*unité* et à la *diversité* des sociétés modernes. Du même coup, les définitions du social apparaissaient d'elles-mêmes. En effet, évoquer le *problème social*, selon l'expression courante à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, c'est mettre en question, au-delà du régime politique, objet apparent des conflits majeurs depuis la Révolution, l'organisation de la société, donc le paupérisme, l'inégalité, la lutte des classes. Le problème social tend à se confondre avec les conflits qui déchirent le tissu collectif. En revanche, le mot *socialisation* désigne le procès par lequel l'individu devient anglais, français ou allemand, ouvrier, commerçant ou bourgeois. Nous ne connaissons les hommes que socialisés, autrement dit parlant une certaine langue qui équivaut à un découpage déterminé du monde, agissant de manière spontanée selon certaines coutumes, respectées comme si elles constituaient des impératifs. La *socialisation*, en ce sens élémentaire, apparaît comme le principe du *consensus*. Aucune « société » ne dure à moins de renouveler de génération en génération ses « sociétaires ». La culture, que l'ethnologue objective pour la connaître scientifiquement, est vécue d'abord par ceux qui la portent en eux. La socialisation se définit par l'acquisition même de cette culture.

Déjà, ce deuxième sens du mot social rendait malaisé l'accomplissement de la tâche : Comment saisir la socialisation typique de la modernité en dépit de la diversité extrême des sociétés modernes ? Dans le cadre qui m'était tracé, je devais m'en tenir à ceux des aspects de la socialisation qu'il n'était pas déraisonnable de tenir pour plus ou moins essentiels à toute modernité.

Quand j'en vins au troisième thème, *société* et *sociétés*, ou *civilisation* et *cultures*, j'eus le sentiment non de la difficulté mais de l'impossibilité de la

tâche. Il y a un troisième sens du mot *social*, celui que suggère l'expression *la bonne société,* ou même l'expression *la société*. Car *la* bonne *société* a souvent une conscience sereine de sa supériorité au point qu'elle ne se distingue pas elle-même de *la société*. Le reste n'existe pas. Le petit groupe, foyer des valeurs sociales, se confond lui-même, et il est souvent confondu par les autres, avec l'ensemble plus vaste qu'il anime ou symbolise. Le troisième sens peut être formulé de diverses manières ; système de perception, de valeurs et de croyances propres à n'importe quel groupe, ou encore caractère unique de chaque unité sociale et de ceux mêmes qui en participent.

Les trois sens du mot *social* indiquent, me semble-t-il, trois orientations de la recherche sociologique : que celle-ci retienne le premier sens, elle devient naturellement macrosociologique, soucieuse de mettre à jour les données profondes ou structurelles de l'organisation collective, éventuellement les causes des conflits politiques. Quand la sociologie retient le deuxième sens, elle tend à se subdiviser en études multiples de l'aspect *spécifiquement social* de toutes les institutions ou activités des hommes en groupe. Le troisième sens ne se différencie pas nettement, au premier abord, du deuxième, mais il suffit de prendre des exemples pour rendre claire la distinction : à notre époque, les organisations administratives ou les entreprises industrielles présentent des traits communs, en dépit de l'originalité des cultures des diverses collectivités. La sociologie des organisations autorise des généralités, la sociologie des communautés ethniques ou religieuses, des classes sociales ou des nations ne peut et ne doit viser, en première approche, que des ensembles concrets, même si, grâce à des comparaisons, elle parvient à dégager des tendances, sinon des lois.

Faute de traiter le troisième thème comme je l'avais conçu à l'avance, je me résignai à une solution de remplacement. L'*Encyclopédie britannique* ayant renoncé à un article sur l'*ordre international* ; je substituai une analyse de la *société internationale* telle que l'a faite la modernité à une impossible enquête sur les diverses versions de la modernité.

En d'autres termes, une fois choisi l'objet — *l'ordre social de la modernité* — j'étais condamné à ne retenir que les deux premiers sens du mot social et à méconnaître le troisième, le plus important peut-être aux yeux du sociologue d'aujourd'hui. J'étais contraint à la *macrosociologie* — la moins rigoureuse des branches de la sociologie — et aux propositions valables pour la société moderne en tant que telle, avec le double risque de banalité et d'erreur (ou

d'approximation).

Enfin, pour ne pas tomber dans la description pure et simple, pour répondre aux directives du Comité de rédaction, j'ai cherché un dénominateur commun aux problèmes des *conflits*, puis à ceux de la *socialisation*, enfin à ceux de la *société internationale*. Ainsi j'aboutis à la triple dialectique de l'*égalité*, de la *personnalité*, de l'*universalité*. Procédé d'exposition pour atténuer le risque de banalité ? Je ne le pense pas. Pourtant, bien que le lecteur demeure finalement le seul juge, j'aimerais expliciter la philosophie de cet *essai* — car, bien évidemment, il ne s'agit ici que d'un essai. Le sociologue qui aspire à la dignité de savant ne peut nourrir les ambitions démesurées que je trahirais si je prêtais à ce livre un caractère proprement scientifique.

***

De tous les concepts utilisés dans ce livre, probablement celui d'égalité revient-il le plus souvent. Or, intentionnellement, je me suis abstenu d'en préciser le contenu. Quelle est l'égalité à laquelle aspirent les sociétés modernes ? Étant donné le nombre des sociétés dites modernes et la complexité de chacune d'elles, la formule employée — *le projet égalitaire* — ne sert qu'à désigner des phénomènes multiples et complexes.

J'aurais pu mettre en exergue de la première partie ou même du livre tout entier une phrase célèbre d'Alexis de Tocqueville : « On ne saurait concevoir les hommes éternellement inégaux entre eux sur un seul point, égaux sur les autres ; ils arriveront donc, dans un temps donné, à l'être sur tous[8]. » Les hommes des sociétés modernes et, en particulier, ceux qui parlent en leur nom, les intellectuels et, parmi ces derniers, ceux que l'on appelle en Europe les intellectuels de gauche et en Amérique les libéraux, se réclament quotidiennement de l'*idéologie égalitaire*, qu'ils dénoncent le sort des pays dits sous-développés, l'injustice faite aux Noirs des États-Unis ou aux Canadiens de langue française, le nombre insuffisant de fils d'ouvriers parmi les étudiants. Les plus férus de sociologie scientifique s'expriment comme si l'inégalité devant l'instruction, imputable aux institutions ou aux modalités de la socialisation familiale, faisait en tant que telle scandale. Ils ne se donnent même pas la peine d'expliquer si cette inégalité leur paraît *moralement* inadmissible ou contraire à l'*intérêt* social. Vilfredo Pareto, il y a un demi-

siècle, au risque d'être accusé de cynisme, s'interrogeait ouvertement sur la mesure, possible ou souhaitable, de mobilité sociale ascendante, d'une génération à une autre.

Que l'égalité (encore une fois non rigoureusement définie) soit reconnue à notre époque, avec évidence, comme une valeur ou un idéal, les débats idéologiques entre les porte-parole des États-Unis et de l'Union Soviétique en fournissent une autre preuve. Chaque camp s'en prend à l'inégalité observable dans l'autre.

Les économistes mesurent l'inégalité des revenus aux États-Unis et en Union Soviétique. Les sociologues ou les moralistes se demandent lesquelles des inégalités, immanentes à l'un et l'autre régime, sont les plus accentuées ou les moins contraires à la justice.

J'ai employé intentionnellement la notion d'*idéologie* égalitaire. En effet, l'État moderne ne se fonde pas sur une religion de salut, devenue affaire privée. La philosophie dominante parmi les intellectuels (et, en particulier, parmi les « libéraux » aux États-Unis, et les hommes de gauche en France) s'inspire de la science, d'une conception naturaliste de l'homme, animal debout, qui fabrique des outils et qui parle. La science démontre peut-être l'égalité des races, certainement pas l'égalité des individus. Il n'existe pas de justification scientifique ni même de justification communément acceptée du projet égalitaire, idée historique qui, comme toute idée historique, prête à des interprétations diverses.

L'idéologie égalitaire qui domine les sociétés modernes, capitalistes et socialistes, subit l'assaut, il y a un quart de siècle, de l'idéologie raciste. L'une et l'autre, sous leur forme moderne, ont peut-être la même origine, au XVIIIe siècle, alors que la bourgeoisie s'en prenait aux privilèges de l'aristocratie et, au nom du principe universaliste, critiquait le principe opposé, celui qui attachait la qualité suprême à l'être même de la personne et non à ses œuvres ou à sa fonction.

L'idéologie raciste — le cas des Sud-Africains le prouve — n'apparaît pas toujours incompatible avec la foi chrétienne. Que tous les hommes aient été conçus à l'image de Dieu ne supprime pas le droit de chaque race, distinguée par la couleur de la peau, ou de chaque groupe ethnique, distingué par la langue ou la culture, de garder son originalité et de vivre sa vie propre. L'idéologie égalitaire des États-Unis s'est combinée un temps avec le darwinisme social : libre compétition et victoire des plus aptes. Le darwinisme

social réconciliait le principe avec la réalité, l'égalité au point de départ avec l'extrême inégalité des positions économiques et sociales.

A l'heure présente, l'idéologie égalitaire tend à condamner le principe, longtemps accepté par la Constitution américaine : « égal et séparé » et, plus généralement, elle condamne le refus tel qu'il s'exprime légalement en Afrique du Sud et, en une large mesure, effectivement aux États-Unis, du mélange des races. Ce refus ne cesserait d'apparaître comme une affirmation de supériorité ou une expression de mépris du Blanc à l'égard du coloré (ou inversement) que le jour où tous deux se reconnaîtraient réciproquement comme égaux dans leur diversité. Aussi longtemps que les groupes ethniques ont conscience d'une hiérarchie, la volonté de séparation exclut la reconnaissance de l'égalité.

L'accentuation antiraciste qu'a prise, depuis la Deuxième Guerre, l'idéologie égalitaire s'explique, en large mesure, par le traumatisme du génocide perpétré par les hitlériens. Depuis lors, anthropologues et biologistes ont presque tous participé à la défense et à l'illustration de la thèse de l'égalité des races humaines (des classes, des nations). Par ailleurs, les expériences sur les vrais et les faux jumeaux ont démontré que les individus naissent non pas seulement tous différents (chaque individu représente *un* tirage à une loterie qui comporte des milliards et des milliards de combinaisons différentes), mais *inégalement* doués physiquement et intellectuellement. La thèse de l'égalité des groupes sociaux et ethniques revient donc à l'affirmation que la fréquence de certains dons ne varie pas sensiblement d'un groupe à l'autre, qu'il y a autant d'individus capables d'atteindre aux mathématiques supérieures [9] parmi les fils d'ouvriers ou les fils des Noirs américains que parmi les fils de bourgeois parisiens ou de Wasp *(white anglo-saxon protestant)*. Admettons-le encore. De ces thèses ou hypothèses, on déduit que le milieu social et surtout familial constitue la cause principale de la réussite ou de l'échec des individus — conclusion qui résulte logiquement des deux propositions : *égalité des groupes ethniques et raciaux*, *inégalité* des *dons individuels*. La faveur dont jouit à notre époque la sociologie doit quelque chose à cette idéologie. L'explication sociologique favorise le compromis entre l'idéologie égalitaire et l'inégalité individuelle. Cette même explication contribue, en même temps, au glissement, prévu par Tocqueville, de l'égalité juridique et civile à l'égalité à tous égards, on pourrait dire, en paraphrasant la distinction célèbre d'inspiration marxiste, de l'égalité formelle à l'égalité réelle.

L'égalité des droits et des devoirs, l'égalité devant la loi sont désormais

officiellement proclamées, effectivement reconnues. Le travailleur étranger, en France ou en Allemagne, bénéficie de la même législation sociale que le travailleur né et instruit dans le pays même. Qu'il s'agisse de voter, d'obtenir un emploi, de recevoir une prestation sociale ou une retraite, de se faire rendre justice, Pierre doit être traité comme Paul. En tant que citoyens ou sujets de droit, ils sont interchangeables. L'individu devient sujet de droit dans la mesure même où le juriste fait abstraction des particularités.

Cette sorte d'égalité, assimilable en certains cas à la liberté (liberté et égalité se confondent dans la formule du suffrage universel), ne satisfait plus aujourd'hui ni les intellectuels ni les hommes du commun. Les uns et les autres mettent en question les diverses sortes d'inégalité sans que l'observateur ou le moraliste osent trancher du juste ou de l'injuste, du possible ou de l'impossible.

Ni les sociétés socialistes ni les sociétés capitalistes ne réalisent l'égalité économique. La plupart d'entre elles ne s'efforcent pas avec beaucoup d'ardeur d'éliminer les inégalités. Tout se passe pourtant comme si aucune d'entre elles ne tolérait les inégalités avec bonne conscience. La dialectique de l'égalité, telle que nous l'avons exposée dans la première partie de ce livre, résulte à la fois des contradictions internes à l'idéologie égalitaire et de la contradiction entre cette idéologie d'une part, l'inégalité naturelle des individus et le fonctionnement des mécanismes sociaux de l'autre.

Une des versions courantes de l'idéologie égalitaire, probablement la plus répandue en France, s'exprime dans la formule de l'« égalité au point de départ ». Présente chez les saint-simoniens, elle se retrouve chez Durkheim qui voulait supprimer l'héritage au nom du droit de propriété, bien fondé dans la seule mesure où la propriété résulte du travail. La vie tout entière ressemblerait à un concours ou à une série d'examens ; les juges ne connaîtraient pas les noms des candidats, de manière à éviter l'arbitraire et à garantir le succès des meilleurs. Entre les saint-simoniens et le livre baptisé *Les Héritiers*, il y a un siècle et demi de recherches sociologiques ; les meilleurs, choisis par les épreuves scolaires ou sociales, ont bénéficié d'avantages à la naissance et tout au cours de leur existence. La justice, dira-t-on, dans cette ligne de pensée, exige qu'il n'y ait pas d'*héritiers*, autrement dit que l'on enlève aux enfants des milieux supérieurs leurs privilèges, faute de donner les mêmes privilèges à tous. Le sociologue de 1965 utilise le mot d'héritier en un sens péjoratif. Saint-Simon se contentait de supprimer

l'héritage de l'argent, le sociologue d'aujourd'hui, s'il le pouvait et s'il interprétait à la lettre son propre pamphlet, supprimerait l'héritage intellectuel et moral que seules les familles peuvent transmettre[10]. Il mériterait d'être tenu pour un barbare s'il se prenait lui-même au sérieux.

La formule de l'égalité au point de départ se prête à deux sortes de justifications : ou bien par référence à l'idée abstraite de justice ou bien par l'intérêt collectif. Or, aucune des deux justifications ne résiste à l'examen. L'intérêt collectif exige que les talents exceptionnels, utiles à la société, ne se perdent pas. Une philosophie utilitariste inspirera des méthodes de sélection à travers toutes les écoles du pays (les Soviétiques organisent des concours à l'usage des écoliers, dès l'âge de dix ans, afin de « détecter » les dons mathématiques). Mais la même philosophie utilitariste n'inspirera pas une volonté résolue d'élimination de tous les facteurs d'inégalité pour deux raisons : but inaccessible et coût de l'entreprise trop élevé. Pour égaliser les conditions de la concurrence scolaire, il faudrait transférer les meilleures écoles dans les campagnes françaises ou les ghettos noirs des villes américaines. Réduire le plus possible ces facteurs institutionnels d'inégalité qui s'ajoutent aux facteurs sociaux, certes. S'imaginer que ces facteurs sociaux puissent jamais disparaître ressortit à une pure et simple illusion, que devrait dissiper ce même mode de pensée sociologique, conscient de l'insuffisance de l'égalité juridique, De quel droit ralentir la progression des plus aptes (aptitude génétiquement ou socialement conditionnée) sous prétexte que l'héritage familial porte la responsabilité de cette aptitude ?

L'idéologie de l'égalité au point de départ souffre encore d'une autre faiblesse. Accomplie, elle aboutirait à une extrême inégalité. Chaque société attribue à certaines aptitudes la valeur la plus haute. Les sociétés modernes tendent à mettre au rang le plus élevé les aptitudes intellectuelles, indispensables aux fonctions supérieures dans l'appareil de production et d'administration. Si l'on supprime par la pensée tous les facteurs sociaux d'inégalité, l'inégalité résiduelle, imputable à la loterie génétique, diminuera-t-elle ? Pourquoi tenir pour juste en tant que telle une inégalité proportionnelle aux capacités ? On peut plaider, Rousseau aurait plaidé, et Alain après lui, qu'il convient d'aider le plus possible les moins doués et non les mieux doués. Plaidoirie parfaitement valable dès lors que le législateur vise à réduire les inégalités *réelles* entre les individus, de rendre les acteurs, en chair et en os, aussi semblables les uns aux autres que le sont, par définition, les électeurs ou

les sujets de droit.

A la limite, l'idéologie de *l'égalité au point de départ*, de *la proportionnalité des positions sociales aux capacités* et celle de *l'égalité concrète des acteurs sociaux* deviennent strictement contradictoires. L'une aboutit au rêve ou cauchemar de la méritocratie, l'autre à la nostalgie de la cité antique ou des collectivités archaïques, telles qu'elles furent rêvées par les penseurs du XVIIIe siècle[11]. Marx, qui se rattache à Rousseau comme à Saint-Simon, eut plus ou moins conscience de la contradiction : la formule du socialisme, « à chacun selon ses oeuvres », dérive de l'idéologie saint-simonienne des capacités, la formule du communisme, « à chacun selon ses besoins », fait écho aux utopies ou aux rêves des millénaristes. L'abondance doit servir de relais entre la hiérarchie méritocratique et l'égalité communautaire.

Les sociétés modernes les plus riches s'inspirent à la fois de l'une et de l'autre, assez pour qu'apparaisse clairement la dialectique de l'égalité, pas assez pour satisfaire les avocats de l'idéologie égalitaire. Sociologues et économistes poursuivent sans fin le débat sur la répartition des revenus et des fortunes. On serait presque tenté d'apercevoir une sorte d'alternance : tantôt les observateurs mettent l'accent sur le fait incontestable que *presque tous* (disons 80 %) les membres de la collectivité profitent, bien qu'inégalement, de l'augmentation des ressources, tantôt, soit par indignation sincère, soit en quête d'un thème renouvelé d'indignation, ils se soucient du partage inégal des bénéfices ou des 20 % de la population qui demeurent au-dessous de la ligne dite de pauvreté (qui d'ailleurs tend à s'élever à mesure qu'augmente la richesse générale). Pourcentage de pauvreté probablement plus fort dans une société pluriethnique comme la société américaine que dans les petites sociétés homogènes d'Europe, Suède, Danemark, Norvège ou Suisse où la misère des *slums* américains n'existe pas. Mais un livre intitulé *La France pauvre* [12] a fait écho à *The other America*. En Angleterre, une enquête officielle [13] sur 2.700 familles suggère qu'un demi-million de familles sur sept millions (soit 1/14) se situeraient au-dessous de la « ligne de pauvreté ». L'opinion publique semble passivement favorable à des mesures spécifiques en faveur des plus déshérités par application de la conséquence minimale de la formule : à chacun selon ses besoins. En une société où les besoins augmentent avec les ressources parce que les désirs augmentent aussi vite que celles-ci, une idéologie des « besoins essentiels », de ceux que la société pourrait et devrait permettre à tous de satisfaire, tend à se répandre. Bien que

les sociétés d'aujourd'hui, à quelques exceptions près, restent encore loin de se conformer à cette idéologie, il n'est pas déraisonnable, sur ce point, de faire confiance au progrès naturel de nos régimes « productivistes ».

Schumpeter estimait qu'en un demi-siècle, la croissance économique éliminerait d'elle-même la pauvreté des 20 ou 30 % de la population située au bas de la pyramide sociale. Trop optimiste probablement, il méconnaissait les processus cumulatifs d'appauvrissement aussi bien que d'enrichissement (d'appauvrissement relatif sinon absolu), processus particulièrement visibles dans les sociétés pluriethniques. Or, à notre époque, alors que les marchandises s'offrent, innombrables, aux consommateurs et que les individus comparent leurs sorts respectifs, l'appauvrissement relatif peut être ressenti comme absolu. Malgré ces réserves, la perspective de Schumpeter demeure probablement vraie à long terme. On envisage, aux États-Unis, un revenu hebdomadaire ou mensuel garanti : à partir d'un certain niveau, au lieu de payer un impôt, l'individu ou la famille recevrait de l'État un complément de revenu. La prestation sociale aurait pour fonction d'assurer à tous, le revenu tenu pour le minimum indispensable. L'idée, mise en circulation par les « libéraux » mais non acceptée par tous, signifierait, en une société capitaliste qui obéit au principe « à chacun selon ses œuvres » telles que les mesure le marché, la référence à la formule communiste de la primauté des besoins.

Pour l'instant, le débat porte sur les inégalités économiques que l'on constate dans les sociétés capitalistes d'une part, dans les sociétés de type soviétique de l'autre. Plus accentuées, plus injustes ici ou là ?

Les premières comportent des concentrations de fortune dont on ne trouve pas, de toute évidence, l'équivalent là où n'existe ni propriété de la terre ni propriété des moyens industriels de production. Que ce droit de propriété subsiste en Europe occidentale et aux États-Unis prouve, à coup sûr, que l'idéologie égalitaire ne règne pas seule et que le terme de l'évolution sociale, annoncé par Tocqueville, « égaux à tous les points de vue », recule comme un mirage à mesure que l'on croit s'en rapprocher. Les sociétés occidentales continuent de compter des « propriétaires » et des « non-propriétaires », inégalité ou antinomie essentielle sur laquelle se concentre la polémique marxiste-léniniste, sinon celle de la social-démocratie.

Pourtant l'idéologie égalitaire s'exprime ou s'impose de multiples manières, même dans des domaines où elle se heurte aux principes originels et essentiels de la modernité occidentale (propriété, marché, concurrence). La progressivité

de l'impôt sur le revenu implique la condamnation de revenus trop élevés en tant que tels ou, tout au moins, d'une dette des privilégiés à l'égard des non privilégiés, d'une mise en question du marché ou du hasard social. Les lourds impôts sur les successions découlent d'un saint-simonisme atténué[14]. Au cours des controverses avec les marxistes-léninistes, les partisans des régimes occidentaux inclinent à réduire la part que garde la transmission héréditaire des fortunes dans l'attribution des rôles sociaux décisifs, à se réclamer de l' « intérêt collectif » plutôt que d'un « droit naturel ». Les sociétés capitalistes tentent de réconcilier le droit de propriété avec l'idéologie égalitaire par la formule positiviste : la propriété, fonction sociale — formule peut-être relativement proche du réel dans le cas des dirigeants, propriétaires ou non-propriétaires légaux, des grandes entreprises.

Si l'on écarte la propriété des entreprises et la concentration des fortunes, qui créent un intervalle démesuré entre les plus déshérités et les plus favorisés sans influer substantiellement sur le niveau de vie du plus grand nombre, les comparaisons, d'une période à une autre, à l'intérieur des sociétés capitalistes, portent sur la progression respective des diverses tranches de revenus : en gros, si la part du premier quintile (ou décile) tend plutôt à diminuer, ce ne sont pas les derniers, surtout pas le dernier, qui progressent le plus vite. On compare aussi les parts respectives du capital et du travail d'une période à une autre : on ne découvre pas de tendance nette, à moins de tenir compte de la diminution des revenus mixtes qui entraîne évidemment un élargissement de la part des salaires. On établit enfin des coefficients d'inégalité, celui de Pareto par exemple ou celui de Maurice Allais (rapport à la médiane de la moyenne des revenus supérieurs à celle-ci) : selon l'indicateur de Maurice Allais, l'inégalité diminue avec la croissance de l'économie. L'inégalité est moindre aux États-Unis que dans l'Inde.

Bien que les discussions sur l'inégalité économique continuent d'être populaires [15] j'y prends un médiocre intérêt, du moins si je laisse de côté ce qui, dans ces sortes de controverses, continue de me toucher, la permanence de la pauvreté et parfois de la misère. Pour le reste, l'inégalité se retrouve partout, entre les secteurs de l'économie, entre les régions, entre les individus d'une même profession, entre les entreprises d'un même secteur. La complète suppression de la propriété privée entraînerait la disparition de certaines sortes de profits (rente de rareté, plus-value sur les biens rares comme les terrains), elle ramènerait à l'unité toutes les sources de revenus : il n'y aurait plus que

des salaires, au lieu de la trinité des salaires, des profits et des rentes ; probablement atténuerait-elle certaines inégalités, parmi les plus frappantes et parfois les plus choquantes. Mais, autant qu'on en puisse juger, elle ne mettrait pas fin à ce que je tiens pour l'antinomie ultime à l'intérieur de l'idéologie de la modernité, entre l'idéal productiviste et l'idéal égalitaire, entre la compétition inévitable et le rêve communautaire.

Bien entendu, un contradicteur m'objectera que la hiérarchie fonctionnelle qu'exige l'efficacité de la production n'entre pas en contradiction avec l'idéal de l'universalisme égalitaire. Celui qui se situe en haut de la hiérarchie doit sa position au mérite (socialement éprouvé) ou à ses aptitudes, non à sa naissance ou à son nom. Que l'on aille jusqu'au bout de la « fonctionnarisation » de tous les rôles sociaux et l'accord s'établit entre productivisme et égalitarisme. Idéologie de la conciliation, qui dissimule doublement le malaise des sociétés à la fois productivistes et égalitaristes. La hiérarchie fonctionnelle ne se rapproche de son type idéal qu'en devenant méritocratie. Celle-ci, à son tour, implique une compétition entre les individus qui devient d'autant plus âpre que le nombre des concurrents augmente, c'est-à-dire que les conditions de vie s'améliorent pour le grand nombre. Enfin, beaucoup éprouvent la hiérarchie fonctionnelle, même méritocratique, comme contraire à l'idéologie égalitaire. L'égalité jeffersonienne n'a pas grand-chose de commun avec l'égalité universaliste de la hiérarchie de *Ford* ou de *General Motors*.

L'égalité *sociale* devait étendre et achever l'égalité *politique*. L'une et l'autre, dans les organisations complexes de la production et de l'administration, risquent d'être ou de sembler fictives, dans la mesure même où aucun individu n'a plus conscience d'un pouvoir quelconque sur le destin du tout auquel il appartient et voue son travail. En bref, la société moderne se nourrit de compétition et d'envie précisément parce qu'elle obéit à une idéologie égalitaire. Il ne peut pas en aller autrement ; d'un côté comme de l'autre, le progrès ne va pas sans désillusions.

L'homme nouveau du socialisme devrait travailler de son mieux afin de servir la société tout entière. Pourquoi l'homme tel que le conçoit le matérialisme dialectique s'oublierait-il lui-même pour se consacrer aux autres ? Personne n'a jamais pensé le mécanisme de cette conversion. L'expérience de l'industrialisation soviétique permet de comprendre, sans se référer à la nature humaine, pourquoi cette conversion n'a pas eu lieu. Moins

éloignée peut-être d'une des versions (égalité au point de départ) de l'idéal égalitaire que les sociétés capitalistes, la société soviétique demeure aussi compétitive qu'elles, encore que d'une autre façon. Compétition pour les places offertes dans les universités, compétition à l'intérieur des administrations ou du parti : la société démocratique (au sens de Tocqueville), socialiste ou capitaliste, autoritaire ou libérale n'échappe pas à l'esprit agonistique. Depuis que la sociologie empirique a droit de cité dans les pays de l'Europe de l'Est, elle retrouve les phénomènes universels des sociétés complexes, en particulier des sociétés modernes : stratification sociale, inégalité de prestige selon la fonction sociale de la profession, inégalité de rémunération selon le métier, inégalité de statut selon les rémunérations et les prestiges.

Je ne nie pas qu'une société hiérarchique ne soit en théorie compatible avec telle ou telle interprétation de l'idéologie égalitaire. Il n'en reste pas moins que les marxistes-léninistes, au lendemain de la révolution, limitaient les revenus des membres du parti au salaire de l'ouvrier qualifié. Lénine lui-même adoptait spontanément la simplicité, le style du camarade. Le rétablissement de toutes les marques extérieures d'une hiérarchie bureaucratico-militaire — marques extérieures plus accentuées en Union Soviétique que dans les autres pays socialistes ou qu'aux États-Unis — symbolise le retour à la vie quotidienne après les illusions lyriques de la révolution, l'embourgeoisement apparemment fatal de toutes les sociétés modernes, arrivées à une certaine phase de leur développement.

Les hommes de la *société civile*, pour reprendre le terme hégélien *(bürgerliche Gesellschaft)*, les hommes du système des besoins et du travail appartiennent désormais à des organisations complexes de production et d'administration : égaux en ce sens qu'ils ont le droit d'accéder à n'importe quel emploi et que les chefs, en théorie, ne font pas de distinction entre Pierre et Paul en tant que tels, et ne distinguent qu'entre les capacités de l'un et de l'autre. Mais cette sorte d'égalité, toujours imparfaite en raison de l'héritage social, continuerait de décevoir, même si l'héritage social était radicalement éliminé : le sociologue tend à juger dérisoire, par référence à l'idéologie égalitaire, l'égalité juridique qui dissimule l'inégalité des chances ; comment ne jugerait-il pas également dérisoire une compétition au terme de laquelle règne la loi d'airain de l'oligarchie, qui s'exprime en une hiérarchie parfois d'autant plus autoritaire qu'elle se recommande plus hautement de l'idéal égalitaire ?

On nous demandera ce que nous entendons démontrer par là. Notre propos n'est pas de démontrer, mais de montrer la réalité d'une société moderne, productiviste, hiérarchique, réalité que chaque société moderne justifie par des idéologies différentes, dissimule sous des apparences diverses. Le style américain des relations interpersonnelles vise à l'égalité, le style soviétique consacre la hiérarchie (chaque membre d'une délégation scientifique à Moscou reçoit, au départ, un cadeau proportionnel à la place qu'il occupe dans la hiérarchie administrative). Les mécanismes sociaux respectent moins mal en Union Soviétique qu'en Europe occidentale la maxime de l'égalité des chances. Le concours anonyme demeure, en France, le symbole de l'égalitarisme, comme si les examinateurs appréciaient exactement les capacités, comme si le diplôme offrait une garantie d'efficacité. Un Français ne s'indigne pas que les privilèges acquis grâce à un concours durent aussi longtemps que l'existence du fonctionnaire. Cette sorte d'analyse inspire des conclusions qu'il ne m'importait pas de dégager dans cet essai. La conclusion, à mes yeux la plus importante, rejoint celle qui se dégageait de l'*essai sur les libertés :* un concept idéologique, celui de liberté comme celui d'égalité, ne comporte de définition valable que par le *dialogue des définitions possibles*. Qui retient exclusivement l'égalité au point de départ sans reconnaître les autres nécessités de l'existence collective finira par recommander des mesures absurdes[16], alors que le type idéal de la méritocratie illustre la contradiction intrinsèque de cette interprétation poussée jusqu'à son terme ultime. Interprétation d'ailleurs contradictoire avec une autre implication de l'idée égalitaire : faut-il établir des discriminations entre les jeunes selon qu'ils ont eu ou non la chance d'une socialisation familiale favorable à leur épanouissement ? La société doit-elle compenser le handicap des malchanceux, soumettre les bien nés à des épreuves plus dures ?

Dès lors que l'on a reconnu les contradictions immanentes à l'idéologie égalitaire comme à l'idéologie libérale, la discussion devient possible et raisonnable entre les tenants des diverses interprétations. En Europe occidentale, le subit afflux d'enfants venus des milieux sociaux moins élevés dans l'enseignement du second degré a mis en lumière un problème réel : rénover la pédagogie traditionnelle, aider les enfants des classes populaires à surmonter les obstacles qui tiennent à la distance entre la culture de l'univers familial et celui de l'univers scolaire. Il est juste de rappeler que les dons apparents résultent, pour une bonne part, des circonstances sociales, à

condition de ne pas oublier l'inégalité effective, originelle, génétique des dons individuels, à condition de ne pas oublier non plus qu'à partir d'un certain âge chacun se confond, aux yeux des autres, avec son être social et que la discrimination de la loterie génétique et du hasard social n'intéresse que le spécialiste. Le mode de pensée sociologique — celui qui tend à minimiser la responsabilité de l'individu et de son patrimoine génétique, à maximiser la responsabilité du milieu — exerce une double fonction critique : à l'égard du risque permanent d'hypocrisie sociale, la justice frappant un coupable sans tenir compte des circonstances dans lesquelles l'individu est devenu ce qu'il est ; à l'égard de la bonne conscience des vainqueurs qui attribuent un succès à leur .seul mérite. Mais ce mode de pensée sociologique, expression légitime de notre société, ne peut avoir qu'un usage *régulateur*, il ne peut s'exprimer en aucun dogme, ni celui de l'égalité au point de départ, ni celui de l'aide aux mieux doués (dans l'intérêt collectif), ni celui des privilèges aux victimes de leur naissance — bien que chacune de ces interprétations de l'idéologie égalitaire comporte, en certains cas, une application.

Il n'y a de dogmatisme possible qu'au niveau des principes : les sujets de droit, les citoyens-électeurs restent interchangeables parce qu'ils sont des êtres de raison. Qui tenterait de rendre interchangeables des « agents sociaux » qui ne se confondent pas avec des « êtres de raison », construits par les philosophes, se condamnerait finalement à un despotisme intégral, sans pour autant atteindre un but inaccessible, peut-être même pas un idéal.

***

La dialectique de l'égalité sert de titre à la première partie de l'essai et, me semble-t-il, la référence à l'idéologie égalitaire ne se réduit pas à un artifice de présentation. Qu'il s'agisse des classes ou des élites, l'idéologie égalitaire anime et justifie la révolte contre la stratification sociale ou la loi d'airain de l'oligarchie. C'est elle aussi qu'invoquent les ethnies, traitées en inférieures, qui se plaignent de « discrimination » à l'intérieur d'une entité politique ou dans les relations internationales.

La deuxième partie, telle que je la conçus d'abord, devait avoir pour thème le *consensus*. Mais je découvris bientôt la fausse simplicité de l'opposition *conflits-consensus*. Le *consensus* qu'Auguste Comte jugeait menacé par la

contradiction entre l'ordre théologico-militaire et l'ordre positif-industriel, dont Karl Marx niait l'existence même à cause de la lutte des classes, le sociologue d'aujourd'hui ne prétend pas le saisir globalement, comme si l'accord sur un mode de pensée et de croyances devait en garantir la solidité, comme si les antagonismes de classes le rendaient impossible. Cette société moderne, vaste et complexe, se divise d'elle-même en groupes multiples, dont chacun comporte un *consensus* plus ou moins ferme d'idées, de croyances, de manières d'agir, de systèmes de valeurs. Le consensus nécessaire à la sauvegarde de l'entité étatique n'exclut pas les conflits, il n'intéresse que certaines conduites des acteurs sociaux, peut-être même pas celles qui expriment l'être le plus profond de ces derniers. En bref, au concept de *consensus* se substituait dans mon esprit celui de *socialisation*. Mais, du même coup, le thème risquait de devenir indéfini.

Comment décrire les diverses instances de socialisation ? Analyser le fonctionnement de chacune d'elles dans les diverses sociétés que l'on peut appeler modernes ? Il me fallait dégager certains traits spécifiques de la socialisation caractéristique de notre époque. J'ai tenté de mettre en lumière quelques-uns de ces traits spécifiques en me référant à une idéologie ou à un objectif plus ou moins comparables à l'idéologie ou à l'objectif égalitaires. Faute de mieux, j'ai employé le terme de *personnalité*, qui s'oppose à l'égalitarisme, au moins à certains égards, tout en représentant un autre aspect de la philosophie individualiste.

Selon l'égalitarisme formel, juridique, d'inspiration universaliste, les individus apparaissent concurrents anonymes ou acteurs interchangeables. L'acte doit être apprécié, non la personne de l'acteur. En ce sens, les individus, électeurs, producteurs ou accusés, ne se distinguent pas les uns des autres. Cet égalitarisme formel n'exclut pas la diversité des personnes et la sphère de la vie privée permet l'épanouissement de cette diversité. Mais l'égalitarisme formel, celui de la démocratie bourgeoise, glisse de lui-même vers un égalitarisme concret ou réel. Les individus doivent atteindre l'égalité non à certains égards mais à tous les égards. Inaccessible, cet idéal demeure une idée-force de la modernité. Les faits en témoignent : la philosophie du *common man* garde sa légitimité aux États-Unis, en dépit des considérables inégalités de revenus et des énormes accumulations de fortune ; de même l'exaltation des masses demeure rituelle en Union Soviétique où le pouvoir appartient à une petite élite. Toute philosophie égalitaire doit retrouver la même humanité dans tous les individus (sans en nier la diversité). A la limite,

chacun doit être apte à tout, ainsi que le suggérait Lénine dans l'*État et la Révolution*.

Ce projet se heurte aux obstacles qu'élève un autre projet de la modernité : la production à tout prix ou la volonté de maîtrise sur la nature. Mais il se heurte aussi à une autre aspiration de l'homme moderne, dès lors que celui-ci prend conscience de lui-même, de son droit à une existence propre. Si, à la limite, selon l'idée égalitaire, tout homme en vaut un autre, à la limite aussi, selon l'idéologie personnaliste, chacun doit faire de soi le plus irremplaçable des êtres.

On retrouve dans la tradition sociologique, depuis un siècle et demi, l'expression de ces deux projets et la conscience vague de leur contradiction. A notre époque, la critique sociale s'attaque tantôt aux inégalités et tantôt aux phénomènes de masse (société de consommation, dépersonnalisation). Marx, lui aussi, dénonçait tout à la fois les inégalités entre les classes et l'aliénation de tous les individus en des institutions étrangères à leurs aspirations ou à leur être même. Tönnies, Durkheim, Max Weber, chacun avec son vocabulaire et dans son style, ont dégagé la problématique morale ou humaine de la société (par opposition à la communauté), de la solidarité organique ou de la rationalisation et, du même coup, suggéré les thèmes de la critique sociale qui inspirent encore la recherche empirique d'aujourd'hui.

L'idéologie personnaliste, je le concède volontiers, se prête plus mal encore que l'idéologie égalitaire à une définition. Dans la tradition sociologique, elle prend au moins deux formes, deux accents tout autres. Au point de départ, un fait évident : les relations sociales, de plus en plus « dépersonnalisées », mettent en communication des acteurs sociaux non plus des personnes. Ce fait — professionalisation, rationalisation des métiers, désintégration des collectivités traditionnelles — inspire aux uns la nostalgie des communautés disparues, à d'autres la crainte d'une anarchie morale et la volonté de rendre à la conscience collective l'autorité qu'elle aurait perdue, à d'autres enfin l'aspiration à une existence authentique en dehors de la vie publique, économique ou politique. Tönnies, tel qu'il a été interprété (faussement peut-être), représente la première tendance, Durkheim la seconde, Max Weber la troisième.

Problématique immanente à la société ou seulement à la sociologie (ou à la critique sociale) ? Les acteurs sociaux prennent-ils conscience des maux ou des manques que désignent les concepts de dépersonnalisation, masse,

anomie, aliénation ? Ou le sociologue seul prête-t-il quelque unité à des phénomènes divers en les rattachant à un *projet* qu'il imagine à cette fin ?

A coup sür, le *common man* n'explicite pas l'idéologie personnaliste alors que l'idéologie égalitaire est invoquée à chaque instant par tel groupe de pression contre tel autre. En France, par exemple, la revendication de *parité* joue un rôle considérable d'autant plus qu'elle se fonde sur un égalitarisme formel : la discrimination entre deux activités, entre deux rémunérations passe pour injuste dès lors qu'elle ne traduit pas une différence identifiable. Cependant, la volonté collective que l'on désigne par le terme vague de conscience nationale ou de nationalisme exprime un aspect au moins de ce que j'ai appelé *projet personnaliste*. Les ethnies traitées en inférieures, Noirs des États-Unis, Québécois du Canada, se réclament d'abord de l'idéologie égalitaire. Un Canadien francophone ne doit pas être traité autrement qu'un Canadien anglophone quand il s'agit d'obtenir un poste ou une rémunération ; elles se réclament ensuite de l'idéologie personnaliste appliquée à la collectivité. Les Québécois refusent la discrimination tout en craignant de perdre l'identité française. Certains Juifs refusent aujourd'hui, une fois l'égalité obtenue, la perte de l'identité hébraïque. Les Noirs des États-Unis hésitent entre l'égalité par non-discrimination et l'égalité par séparation.

Bien entendu, ces remarques ne visent qu'à désigner un ensemble complexe dont l'analyse sociologique devrait mettre en lumière les éléments et les mécanismes. Seule une minorité, à l'intérieur de ces ethnies revendicatrices, éprouve fortement cette volonté de non-assimilation, au-delà de la volonté de non-discrimination. Les révoltes des peuples colonisés ont été maintes fois déclenchées par des militants peu nombreux, par le même groupe social, porté au nationalisme (au sens de refus de la domination étrangère), dans lequel se recrute souvent, une fois l'indépendance obtenue, le contingent le plus nombreux d'émigrants. L'Inde fournit autant de médecins à la Grande-Bretagne par suite de décisions individuelles que celle-ci à celle-là, au titre de l'assistance technique. Un tel fait, incontestable, ne prouve rien, sinon l'ambiguïté des phénomènes d'identification.

La distinction s'impose, équivoque et nécessaire, entre les mouvements collectifs que l'historien constate naïvement au risque de les transfigurer, et la complexité des mécanismes sociaux que le sociologue met au jour, au risque de méconnaître la réalité, mystérieuse et irrésistible, du mouvement lui-même.

A l'égalitarisme doctrinal répond, en contrepartie, le désir de *ne pas être*

comme les autres. Cette dialectique de l'*égalité* et de l'*altérité* constitue le thème du chapitre racisme, nationalisme et snobisme. Plus les statuts sociaux perdent en stabilité, plus la recherche de statut devient inquiète. Plus augmente le nombre des biens accessibles à tous, plus la quête des biens refusés au grand nombre se charge de passion. La dialectique de la famille, refuge de la communauté, et de la profession, lieu de la rationalisation, présente au moins quelque analogie avec la dialectique de l'égalité et de l'altérité. Il n'y a d'égalité qu'entre des acteurs dépersonnalisés et de communauté qu'entre des êtres irremplaçables. La critique sociale qu'inspire le projet personnaliste — refus de l'homme de la masse, isolé de toute communauté, étranger à la vie qu'il mène, manipulé par les moyens de persuasion clandestine — diffère donc, à maints égards, de celle qu'anime le projet égalitaire. Les marxistes déçus par la résignation ouvrière à la société de consommation renoncent souvent à cette dernière critique pour se vouer à la première. La critique qu'aucune classe sociale[17] ne prend à son compte diffère, à coup sûr, de celle dont le prolétariat devait exécuter les arrêts. Elle n'en exprime pas moins le malaise de notre civilisation que les intellectuels ont pour fonction d'exprimer et dont les sociologues s'efforcent d'analyser les causes.

Le *projet universaliste* appartient à la tradition sociologique plus nettement que le projet personnaliste. Ce dernier a tantôt nourri le regret romantique des communautés traditionnelles, tantôt suscité le rêve d'un lieu de refuge pour les valeurs religieuses ou intimes, impitoyablement chassées de la vie collective. En revanche, les trois plus célèbres sociologues de la première moitié du XIX[e] siècle ont tous les trois, au moins au niveau de la théorie, tenu pour évident ce que j'appelle le *projet universaliste de la modernité*. Auguste Comte appelait les nations européennes l'avant-garde de l'humanité ; elles montraient aux autres peuples la route à suivre. Selon Alexis de Tocqueville, le mouvement démocratique tel qu'il l'observait aux États-Unis annonçait aux Européens leur avenir. Marx, dans le texte du *Capital* que nous avons cité plus haut, présentait l'expérience anglaise comme exemplaire : non seulement les pays industriellement les plus avancés révèlent aux autres ce qui les attend, mais encore ces derniers devront traverser les mêmes épreuves, même s'ils parviennent à les atténuer grâce à la leçon de ceux qui les ont précédés sur la voie commune.

Personne n'emploierait plus aujourd'hui le langage d'Auguste Comte, de

Tocqueville ou de Marx, mais l'évolutionnisme, modifié, limité à la science, à la technique, à l'économie, demeure l'idéologie dominante de notre époque (en dépit du structuralisme parisien). Admettons l'irréductible diversité des régimes, sociaux ou politiques : la philosophie de l'histoire, implicite dans les rapports des organisations internationales, dans le langage des hommes d'État, équivaut à une victoire renouvelée de l'évolutionnisme : l'opinion courante promet à une diffusion universelle, non la libre entreprise ou la propriété collective des moyens de production, non les partis multiples ou le parti unique, mais la science et la technique.

J'avais eu l'intention de m'interroger sur les limites du *projet universaliste*. Qu'est-ce qui, dans la modernité, appartiendra à toutes les sociétés ? Qu'est-ce qui restera typique de telle nation, de l'Europe ou de l'Occident ? Je n'ai pas cru possible d'esquisser même une réponse. Seul un philosophe de l'Histoire pourrait tenter une pareille aventure.

De tous les thèmes choisis par l'*Encyclopaedia britannica* — ordre économique, ordre politique, ordre juridique, ordre technique — l'ordre social, se prête le plus mal à une discrimination de l'universel et du particulier. Reprenons les trois sens du terme social, distingués plus haut. Les ethnologues ou anthropologues adoptent communément le troisième sens, qu'ils étudient les sociétés archaïques ou l'existence des groupes en marge ou dans les interstices de la modernité, de ceux qui maintiennent les coutumes héritées d'un lointain passé. Or, de toute évidence, il n'y a pas d'ordre social de la modernité aux yeux de celui qui discerne, à l'intérieur d'une société complexe, de multiples « cultures », d'un village ou d'un pays à un autre, d'une classe d'âge ou d'une classe sociale à une autre.

Le deuxième sens, celui de socialisation, ne tolère une discrimination entre universel et particulier qu'avec de multiples réserves, dans d'étroites limites. Bien entendu, l'existence dans les villes, le travail rationalisé hors de la famille, la généralisation de l'école primaire et secondaire, l'allongement de la durée de la vie humaine, les moyens sans précédent de production, de transport, de communication, tous ces phénomènes de la modernité qui frappent les yeux au point de parfois dissimuler tout le reste, continueront de se répandre. Certains problèmes dits sociaux, examinés dans les deux premières parties de l'essai, se poseront à toutes les familles de l'humanité. L'effet d'imitation, évident aujourd'hui en ce qui concerne certaines caractéristiques, pas toujours les plus plaisantes, de la civilisation américaine,

contribuera à diffuser certaines pratiques et à couvrir d'un vernis uniforme l'hétérogénéité. des peuples et des cultures. Mais on hésite encore aujourd'hui : faut-il craindre davantage les conflits entre cultures incompatibles ou l'effacement des diversités culturelles ? La science et la technique qui commandent la modernisation sociale ont été liées à une vision du monde, à une certaine attitude à l'égard de la nature, organique ou inorganique. Que deviendront les philosophies ou les religions, contradictoires avec l'esprit de la modernité ?

« Problèmes de transition » ? Le respect de toutes les formes de la vie, que l'on observe dans l'Inde, résistera-t-il à l'exploitation systématique des ressources naturelles, caractéristiques de la modernité occidentale ? De même, l'ordre essentiellement hiérarchique de l'Inde traditionnelle ne se décomposera-t-il pas progressivement sous la pression de l'ordre moderne, du principe égalitaire, même si la pesanteur sociale et les exigences de la production reconstituent une hiérarchie qui ne se justifie elle-même que par les exigences de l'efficacité ou la justice de la compétition ? De telles hypothèses emporteraient plus aisément la conviction si nous connaissions mieux la réalité, actuelle et future, de la famille ou de la religion, en Occident même.

La modernité tend à faire de la religion une affaire privée de même qu'elle favorise, visiblement, la famille étroite : politique sécularisée, dissociation du foyer domestique et de l'activité professionnelle, ces deux traits de l'ordre social caractérisent la modernité occidentale. Inséparables de la modernité ? Deux méthodes permettent en théorie de répondre à une telle interrogation : l'observation des faits, l'analyse de la logique sociale ou de l'affinité des styles. Comment appliquer la première méthode ? La modernisation des grandes civilisations non occidentales demeure trop imparfaite pour qu'on ait déjà le droit d'affirmer tel trait culturel impliqué ou exclu par la science ou (et) l'industrie modernes. Quant à la deuxième méthode, intuitionniste ou intellectuelle, elle se heurte à un obstacle irréductible : aucune existence, individuelle ou collective, n'atteint à une pleine cohérence. La croyance religieuse, la foi dans les dogmes chrétiens les plus apparemment irrationnels, coexiste, dans le même esprit, avec la pratique de la science. De grands savants ont été et demeurent catholiques de stricte observance. Dira-t-on que la sécularisation de la société entraîne l'irréligion ? Une telle affirmation échappe à toute démonstration. Au reste, même si l'on corrigeait cette proposition en disant « l'irréligion du plus grand nombre » — hypothèse que

suggèrent au moins certains faits — on n'aurait guère progressé : la signification du *fait religieux* ne se mesure pas au nombre des pratiquants. Le petit nombre a maintes fois créé les grandes œuvres.

En bref, l'hétérogénéité des valeurs, des cultures, des croyances, qui apparaît dans le chapitre IX comme une donnée, rendait impossible toute tentative de distinguer traits universels et traits particuliers de la modernité. Même l'établissement d'une typologie me parut impossible, sauf peut-être en ce qui concerne le *problème social* tel qu'il a été posé depuis un siècle et mis en rapport avec l'ordre économique et politique. Mais, du même coup, nous passons du deuxième au premier sens du concept *social*. La modernité ne comporte pas un ordre social, voué à une diffusion universelle, mais les idées historiques qui ont inspiré ou accompagné la modernisation occidentale, présentent au moins une affinité avec les institutions économiques qu'appelle la production rationnelle. Démocratie et industrie lancent à tous les pays le même défi. Les réponses données par les socialistes (marxistes-léninistes) et par les capitalistes équivalent à un dialogue, elles appartiennent à un même univers de civilisation. Il y a dix ans, elles passaient pour radicalement contradictoires, aujourd'hui la mode opposée domine. Peu importe la position que l'on adopte sur ce point : nous voulions seulement montrer que la typologie des sociétés modernes se réfère toujours non aux *cultures* (au sens des anthropologues) mais aux *organisations économico-politiques* ou aux idéologies par lesquelles celles-ci se justifient.

Ainsi j'ai glissé, dans la troisième partie, d'un thème à un autre : j'ai renoncé à découvrir les limites de ce qu'il y a d'universel dans la modernité, j'ai analysé certains aspects de l'ordre international en prenant pour centre la contradiction entre la prétention universaliste de la modernité et les déchirements actuels de l'humanité. Inégalité extrême entre pays riches et pays pauvres, volonté nationale d'égalité et de personnalité, les *projets* de la modernité, dont la dialectique ordonnait les deux premières parties, se retrouvent dans la troisième, combinés avec la caractéristique permanente de la société interétatique, l'anarchie, l'absence d'une instance détentrice légitime du droit de recourir à la violence.

L'idée que la modernité a vocation d'universalité dérive de la tradition sociologique. Cette idée, sous la forme que lui a donnée Marx, sert de dogme et de justification à l'action et au pouvoir révolutionnaire. Le *projet d'universalisme*, originellement interprétation scientifique ou

pseudoscientifique de la société moderne, a été repris, assumé par des partis ou des mouvements. En un paradoxe, au fond intelligible, les églises des religions de salut, qui prétendaient le plus obstinément à une autorité inconditionnelle, à une vérité absolue, semblent parfois aujourd'hui sur le point de reconnaître leur particularité. Cependant, des doctrines économico-politiques, qui se donnent pour scientifiques, mobilisent des dévouements les plus passionnés, comme si, dans une civilisation sécularisée, la foi religieuse ou quasi religieuse devait avoir pour objet le mode d'organisation de la société. Inévitablement, ceux qui veulent unir l'humanité contribuent à la diviser autant que ceux qui en reconnaissent la division, à tous égards inévitable et à certains égards souhaitable.

Entre l'interprétation naïve des fondateurs de la sociologie — Auguste Comte et l'universalité du positivisme, Tocqueville et l'universalité de la démocratie, Marx et l'universalité du socialisme — et l'interprétation aujourd'hui dominante, une différence me frappe, qui a surpris et quelque peu choqué certains des responsables de l'*Encyclopaedia Britannica :* le progrès du savoir se manifeste par des aveux d'ignorance et une moindre assurance de l'avenir.

Certes, les philosophies de l'histoire à la mode aujourd'hui ne contredisent pas, sur certains points, celles du siècle dernier. Le marxisme des Soviétiques et celui de W. W. Rostow s'opposent sur l'importance relative des forces de production par rapport aux rapports de production. L'un met l'accent sur les régimes (statut de propriété), l'autre sur le degré de développement (industrialisation) ; l'un et l'autre en voie de reconnaître que ni le statut de la propriété ni le degré d'industrialisation n'équivalent à une puissance démiurgique qui ferait surgir l'homme nouveau bu résoudrait magiquement les antagonismes. Le dialogue prend un tour raisonnable, autrement dit il va bientôt cesser de nourrir les passions.

Dans combien de décennies ou de siècles l'humanité aura-t-elle surmonté les conflits que créent l'anarchie des souverainetés nationales et l'inégalité de développement tout en sauvegardant la richesse et la diversité des cultures ? Les surmontera-t-elle jamais ? Encore une fois, seul un disciple de Spengler, de Toynbee ou de Teilhard de Chardin se risquerait à un jeu qui ressortirait moins à la prospective qu'à la prophétie. Même les spécialistes de l'an 2000 se contentent d'élaborer les images multiples de l'avenir, chacune plus ou moins probable, entre lesquelles l'histoire — celle que nous ne connaissons pas —

tranchera.

***

Cet essai a paru imprégné de pessimisme à certains des premiers lecteurs, en particulier américains. Je risque une fois de plus d'irriter maints lecteurs sans avoir le droit de plaider l'innocence.

Le pessimisme que suggère le titre ou qui se dégage du livre tient pour une part au mode d'analyse ou d'exposition. En me référant aux projets *égalitaire*, *personnaliste* ou *universaliste*, je me condamnais à mettre en lumière l'écart qui subsiste, dans toutes les sociétés, entre ce que chacune d'elles prétend accomplir et ce qu'elle a jusqu'à présent réalisé. Comme, de plus, je n'ai guère spéculé sur l'avenir et que l'homme se définit aujourd'hui par son avenir[18], j'accentue les échecs plus que les succès, les désillusions plus que les œuvres. Rien de plus facile, dira-t-on, que de prêter à une entreprise un objectif inaccessible pour souligner ensuite que l'objectif n'a pas été atteint.

Je reconnais volontiers qu'on pourrait avec les mêmes faits écrire un livre tout différent. Par exemple, sur le thème de l'inégalité, un autre observateur se féliciterait légitimement des résultats obtenus au lieu de déplorer les injustices, si nombreuses encore. Je pense, malgré tout, qu'une présentation de style optimiste répondrait moins à la nature de la modernité que celle que j'ai adoptée. Une société, vouée au changement, ne se compare pas au passé, elle se mesure à ses ambitions. Technique et futuriste, elle se condamne elle-même à l'insatisfaction. Bien entendu, les intellectuels ressentent cette insatisfaction plus fortement que d'autres groupes de la société et lui donnent une expression souvent émouvante et parfois raisonnée. Même quand les ardeurs révolutionnaires s'apaisent, les sociétés de l'âge industriel inclinent à l'autocritique plus que les sociétés historiques, ces dernières prêtes à tenir pour destin ce qui, à nos yeux, dépend de la volonté humaine.

Une autre cause du pessimisme apparent tient à la neutralité même que j'adopte, par ignorance ou par tempérament, à l'égard des thèmes actuels de la critique sociale. D'une certaine manière, le refus du pessimisme peut passer pour la pire forme de pessimisme. Par exemple, j'ai esquissé une analyse de la *sociabilité industrielle* en prenant pour point de départ une intuition d'Auguste

Comte. L'ordre de l'industrie recueillera l'héritage et prendra la succession de l'ordre militaire, incomparablement supérieur à ce dernier dans la mesure même où le travailleur s'élèvera à la dignité de sociétaire, refusée au soldat. L'homme de l'organisation se sent-il sociétaire ? Heureux ou malheureux ? Étranger à son travail ou, tout au contraire, membre à part entière d'une collectivité, œuvrant en vue d'un but commun ? La sociologie scientifique ne donne pas de réponse à des questions posées en termes aussi généraux. Le critique social n'a pas de peine à recueillir des faits pour fonder la thèse vers laquelle l'incline son humeur.

Le travail moderne apparaît, par essence, libre, motivé moins par la menace de sanctions que par l'attente d'une rémunération matérielle ou morale, rarement compatible avec la rigueur de la discipline militaire. Il faut des circonstances exceptionnelles pour démentir une telle proposition : abondance extrême de main-d'œuvre, manque de capitaux, fabrication relativement simple. Le rendement des concentrationnaires diminue plus vite encore que ne s'abaisse le coût de la main-d'œuvre. Dès lors qu'il s'agit d'une chaîne de production, du contrôle d'une machine, de l'examen d'un dossier, l'esclave disparaît et le salarié prend sa place. A partir de cette évidence, l'optimiste présente l'entreprise comme une communauté dont les membres travaillent ensemble à la même œuvre. L'autorité elle-même apparaît collective si, à la manière de K. J. Galbraith dans son dernier livre, le sociologue insiste sur un fait incontestable : aucun individu ne possède plus toutes les connaissances nécessaires à la gestion de ces immenses organisations. Seuls les cerveaux collectifs — ceux d'un comité ou d'un ordinateur — parviennent encore à commander rationnellement. Qui compare l'ordre industriel à l'ordre militaire à la manière d'Auguste Comte, ou bien au travail servile dans le style de K. J. Galbraith, exalte à juste titre la supériorité de la civilisation moderne. Il suffit même de comparer une usine d'aujourd'hui à une usine du siècle dernier pour mettre en évidence la réalité d'un progrès que les ouvriers, à l'expérience, ne mettraient pas en doute.

Laissons de côté la critique sociale qu'anime la nostalgie des formes de vie anciennes, qui dénonce le prix à payer pour la productivité du travail. Laissons même de côté la critique, banale et légitime, du « travail en miettes », de l'emploi (notion désormais dénuée de toute valorisation positive ou négative), non pas nécessairement pénible ou dégradant mais qui, en tant que tel, n'implique aucun accomplissement, aucune réalisation de l'ouvrier ou de l'employé dans son œuvre. Tenons-nous-en à la revendication, âme de

l'anarcho-syndicalisme, utopie du marxisme, présente dans presque toutes les doctrines d'inspiration socialiste : les travailleurs peuvent-ils assumer la responsabilité des entreprises elles-mêmes ? Peuvent-ils du moins atteindre à ce que les sociologues d'aujourd'hui appellent *participation*, devenir, selon le mot d'Auguste Comte, *sociétaires ?*

J'ai posé cette question au chapitre V parce qu'elle met en cause l'essence de la sociabilité industrielle ou encore, si l'on veut, la nature spécifique des relations interpersonnelles dans l'entreprise au sens le plus large de ce terme. Or, les mêmes faits qui réfutent la thèse pessimiste d'une exploitation ou d'une oppression cynique de l'homme par l'homme condamnent aussi à la futilité l'utopie de la gestion par les producteurs associés. Admettons, avec K. J. Galbraith, que des comités, dont chaque membre ne possède qu'une compétence limitée, prennent désormais les décisions ; admettons encore que le président directeur général glisse vers la fonction d'un préposé aux relations publiques (ce que je ne crois pas vrai en général) : le commandement, selon cette hypothèse, se « dépersonnaliserait » lui aussi. L'organisation tout entière n'aurait pas de chefs à proprement parler ; rationalité en action, elle s'imposerait à tous, quel que soit le niveau hiérarchique de chacun. Tel critique social montrera l'aliénation collective, tel autre l'effacement du pouvoir de l'homme sur l'homme. Le premier transfigurera la technique en un Frankenstein monstrueux, torturant ses créateurs, impuissantes victimes. Le second verra dans l'industrie moderne la merveille d'une œuvre collective, propriété de personne et de tous. Qui se refuse à l'indignation ou à l'émerveillement, se range dans une troisième catégorie, celle que symbolise la formule : « Ce n'était donc que cela. »

La même neutralité, je l'ai adoptée à l'égard de tous les thèmes de la critique sociale : aliénation, société de masse, technique bienfaisante ou diabolique. Bien entendu, si l'aliénation se définit par le sentiment, confus, voire inconscient, qu'éprouve l'individu de ne pas coïncider avec son existence sociale, de se sentir étranger aux normes des institutions économiques ou politiques, elle passera à juste titre pour endémique dans une société comme la nôtre que travaillent les changements de la technique, que bouleversent parfois des révolutions. Mais, en ce sens vague, l'aliénation devient presque insaisissable, elle échappe en tout cas à la mesure, présente nulle part et partout. Philosophiquement, le concept n'acquiert un sens précis que par référence à une essence humaine, à des relations interpersonnelles authentiques. Pris dans l'acception sociologique, il ne devient opératoire que

par un choix d'indicateurs. En cette dernière hypothèse, il tend à se rapprocher du concept durkheimien d'anomie.

La faveur dont jouissent ces deux termes parmi les philosophes sociaux ou les sociologues ne doit pas tout à la mode. La distance entre les hommes et leurs créations, transposition sociologique d'une idée religieuse ou métaphysique, revêt effectivement une signification concrète à une époque où tant de groupes sociaux ou d'individus se sentent déchirés entre les normes traditionnelles et celles qu'implique la civilisation industrielle. Mais, au-delà des circonstances et de la période dite de transition, la même interrogation que suscitait la sociabilité industrielle surgit : les hommes pourront-ils jamais se reconnaître dans des sociétés d'un volume sans précédent, dont les moyens de production et de destruction défient l'imagination, sociétés et techniques qui, pour ainsi dire, dépassent l'échelle humaine ?

Là encore, je me suis gardé à la fois des prophéties, des invectives, des chants de triomphe, réticent à l'égard des spéculations sur l'avenir, aujourd'hui courantes. Beaucoup des arguments qu'avancent les pessimistes, me paraissent reposer sur des interprétations fausses, sur des faits créés par une imagination morose. La grande ville, en tant que telle, n'existe que par le regard de l'observateur qui la décrète inhumaine en lui prêtant une existence globale. Chacun vit dans son village, quelques-uns dans la solitude. Je ne crois pas davantage à la puissance diabolique des moyens de communication. Je me demande même s'ils contribuent aussi efficacement à la socialisation des individus que la famille, l'école, les groupes d'âge, la formation professionnelle. L'horreur qu'inspire à Jacques Ellul la civilisation technicienne m'étonne sans me convaincre.

L'air du temps nous offre les attendus du réquisitoire : la diffusion du demi-savoir, la rationalisation des conduites, la rupture du contact avec la nature, la rigueur de la compétition capitaliste ou de l'émulation socialiste, la fureur de posséder des objets, la transfiguration du taux de croissance en valeur suprême, la manipulation des consommateurs, des citoyens, des consciences mêmes, l'homme lui-même dégradé en moyen au service d'une technique devenue folle, à finalité indifféremment pacifique ou belliqueuse, la guerre ou l'abondance, etc. Il me suffit d'observer, dans les villages, les survivants de la civilisation traditionnelle pour me convaincre qu'en tout cas nous n'avons pas le choix. Il me suffit même de me souvenir, de comparer le jeune ouvrier d'aujourd'hui à celui des années 20 ou des années 30 pour retrouver quelque

indulgence à l'égard du progrès.

Affectivement, je ne m'accorde ni avec la sérénité qui se manifeste dans *Le Grand Espoir du XXe siècle,* ni avec la rage froide dont témoigne *La Technique ou l'enjeu du siècle.* Là encore, je ne parviens pas à sortir d'une sorte de neutralité, insupportable à tous. La formule : « Qu'espériez-vous donc ? » exprime peut-être, aux yeux de certains, plus encore que le désespoir l'absence d'espoir.

Entre le début des années 30 et le milieu des années 50, je n'ai cessé de m'interroger sur le marxisme, celui de Marx, celui des marxistes-léninistes, bref sur les problèmes du capitalisme, de la propriété des moyens de production, de la planification, de la croissance, en même temps que sur la philosophie de l'histoire, sur les relations entre l'histoire se faisant et la rétrospection historique. Comme d'habitude, le jugement de l'histoire reste ambigu. Les imperfections, les inégalités, les injustices des régimes capitalistes s'offrent aux regards de tous. Mais à mesure que les régimes soi-disant socialistes se stabilisent et reviennent à la vie quotidienne, ils perdent la vertu de fasciner ou de terrifier. Ils présentent des mérites incontestables : la réduction à l'unité, au moins en théorie, des sources de revenus [19] permet d'éliminer certaines fortunes que le moraliste juge mal acquises, de réduire certaines inégalités économiques, de favoriser la mobilité sociale, d'offrir une instruction de type secondaire à un pourcentage croissant de jeunes et une chance de promotion à beaucoup. Ces mérites ont été payés jusqu'à présent à un prix démesuré, restriction des libertés intellectuelles, grisaille de la vie quotidienne, perte de la citoyenneté dont les élections à 99,9 % représentent le symbole dérisoire et non l'accomplissement, médiocre efficacité, sinon en une phase relativement primitive de l'accumulation, des techniques de planification centrale.

Les combats idéologiques dans lesquels je me suis passionnément engagé appartiennent au passé. Mes collègues âgés de trente à quarante ans se définissent eux-mêmes, pour la plupart, en les ignorant ou en refusant de les comprendre tels que ma génération les a vécus. Ceux qui appartiennent à la même classe d'âge que moi et continuent de vitupérer le capitalisme au nom du marxisme-léninisme, révisé par le sartrisme, prêtent à sourire. Le débat idéologique entre « révisionnisme » soviétique et « néo-capitalisme d'Europe » occidentale s'achève en un dialogue raisonnable — à moins que les interlocuteurs n'apparaissent également haïssables à une nouvelle génération

de révolutionnaires.

Ces remarques s'appliquent à l'avant-garde de l'humanité, à la minorité de l'espèce humaine qui appartient aux pays dits développés ou industrialisés, au-delà du seuil de ce que W. W. Rostow appelle « la croissance qui s'entretient d'elle-même ». Rien n'empêche de garder le marxisme-léninisme et de rafraîchir les passions en appliquant le schème de l'exploitation, de la contradiction entre prolétaires et nantis aux rapports entre capitalisme, représenté comme une entité historico-politique, et le tiers-monde. (D'aucuns élargiront le camp des nantis en y incluant les « révisionnistes » soviétiques.) Chacun répète que l'écart entre pays riches et pays pauvres va se creusant, que la famine menace des centaines de millions d'hommes. Rien de plus vrai.

Ces constatations nourrissent les bons sentiments plutôt que l'ardeur révolutionnaire. Admettons que les pays riches aient tiré profit, au siècle dernier, de l'exploitation coloniale, qu'ils portent une part de responsabilité dans ce que l'on appelle sous-développement, qu'ils continuent d'en être partiellement responsables : ils achètent à trop bas prix les produits primaires, ils soutiennent des régimes réactionnaires et non modernisateurs : quelles conséquences pratiques tirer de ces sortes d'analyses ? Je ne me sens solidaire ni de l'effort des États-Unis pour empêcher à tout prix l'expansion du communisme en Amérique Latine, ni du romantisme révolutionnaire des castristes, usant de la tactique de la guérilla.

A Cuba même, une bonne partie de la classe moyenne, qui comprenait les cadres intellectuels et techniques de la société, n'a pu se plier au despotisme et a quitté le pays. La violence, celle des Noirs aux États-Unis ou des Latino-Américains, n'assure pas, d'elle-même, la naissance des hommes et des institutions nécessaires à la modernité, mais peut-être, en certaines circonstances, ouvre-t-elle seule la voie de l'avenir. Je crois la majorité des Cubains aujourd'hui plus heureux, plus confiants qu'à aucun moment du passé. La révolution leur a donné au moins conscience de leur dignité, de leur existence : peut-être un régime de démocratie libérale, possible à Cuba après la chute de Battista, aurait-il géré l'économie plus efficacement sans donner aux masses le même sentiment de participation.

J'incline à la neutralité, faute de sympathie pour le romantisme de la violence (sans exclure la vérité de la formule de Marx et d'Engels sur la violence, accoucheuse de l'histoire). Pourquoi d'ailleurs l'intellectuel devrait-il s'engager globalement pour un camp alors qu'aucun bloc de l'après-guerre ne

survit ? Pourquoi devrait-il connaître toujours le régime préférable en n'importe quel pays, quels que soient les ennemis aux prises ?

La critique sociale, à laquelle inclinent les marxistes que déçoit tout à la fois le soviétisme et le néo-capitalisme, par exemple Herbert Marcuse, frappe souvent juste : elle dénonce la rage de produire, le déchaînement de la concurrence entre les individus et les peuples, tous ambitieux de posséder plus — de richesse, de puissance, de prestige — tous prisonniers de cette bataille finalement insensée qui conduit quelques hommes dans la lune et en voue d'autres au malheur. Rousseau perce sous Marx. Que l'on supprime du marxisme l'utopie de la gestion par les producteurs associés et d'une société sans antagonisme, et l'on revient à Rousseau, celui du premier discours sur l'*origine de l'inégalité*, qui voit le progrès simultané de la science et de l'injustice. Le productivisme saint-simonien et marxiste s'épanouit à notre époque, au-delà, des espérances les plus exaltées des prophètes d'hier. Socialiste, il laisse entrevoir une hiérarchie sociale réduite aux exigences de l'efficacité ; capitaliste, il combine une hiérarchie d'essence fonctionnelle avec les survivances de l'ordre ancien et avec la transmission des fortunes matérielles et spirituelles. Ici et là, le productivisme déçoit, d'autant plus que l'inégalité de développement interdit encore le choix entre Saint-Simon et Rousseau. De quel droit refuser les promesses du productivisme aussi longtemps que les deux tiers de l'humanité aspirent à ce que les intellectuels des pays nantis affectent de mépriser ? En sens contraire, peut-on se passionner du fond de l'âme pour la diffusion de l'existence bourgeoise décrite par Alexis de Tocqueville avec une sévérité morose (d'ailleurs excessive), symbolisée par les départs et retours des fins de semaine ? Tout se passe comme si seule la lutte révolutionnaire échappait à la banalité de la civilisation technique, dont les bienfaits, déjà acquis par les pays riches, subiront à leur tour la critique impitoyable des mêmes intellectuels, prêts à sacrifier tant de vies humaines pour assurer finalement à tous ces richesses méprisables.

L'expérience paralyse la pensée utopique. En dépit de la différence des cultures, l'avenir des pays en voie de développement, au moins en fait d'organisation économico-sociale, ressemblera au présent des pays développés, d'un côté ou de l'autre de l'Europe, d'un côté ou de l'autre de l'Atlantique. C'est dans le combat des déshérités que les idéalistes investissent leur foi ; le combat lui-même, plus que la victoire ou l'édification socialiste, les exalte. Je ne me sens capable ni de souscrire à une résurgence (gauchiste)

du culte de la violence ni de condamner inconditionnellement la violence de ceux qui ne supportent plus une violence cristallisée en institutions ou qui ne discernent pas un autre espoir de libération. De même, ceux qui dénoncent les horreurs de la société de consommation alors que subsiste tant de misère m'irritent ; mais les obsédés du taux de croissance ou du niveau de vie ne m'irritent pas moins.

La révolution dont parlait Marx se situe derrière nous, puisque, selon les derniers mots de *Misère de la Philosophie*, le progrès social est désormais possible sans révolution politique. Les sociologues s'interrogent sur la « qualité de l'existence », au-delà de la quantité des biens, sur la conservation du cosmos, en dépit du gaspillage des ressources naturelles ; les moralistes, sur la manière dont les hommes occuperont leurs loisirs lorsque le travail ne leur offrira plus de raison de vivre. L'humanité n'en reste pas moins confrontée par les défis de l'Histoire : ne pas se détruire dans une apocalypse thermonucléaire, ne pas se diviser irrémédiablement en une minorité riche et une masse misérable, ne pas substituer aux luttes de classes et d'États les rivalités de races, plus sanglantes encore. Quant aux pays privilégiés qui ne jouent plus les premiers rôles sur la scène du monde et qui ont laissé derrière eux les phases les plus dures de la modernisation, ils connaissent la chance de sortir déjà de la période des religions séculières, alors que s'ouvre une ère de spéculation philosophique.

L'interrogation sur le thème « l'abondance en vue de quoi ? » traduit en termes sociologiques l'interrogation éternelle : la quête du sens. La neutralité que j'affecte ou le scepticisme que d'aucuns m'imputent exprime une conviction : ni la révolution ni la technique ne renouvellent la condition humaine. L'une et l'autre apportent ou apporteront à tous les moyens matériels d'une existence décente. Quel usage les hommes feront-ils de ces moyens ? Je préfère avouer que je l'ignore, quitte à lire, pour me distraire, les livres sur l'an 2000.

Septembre 1967.

1. J'ai écrit cette postface en 1967, deux ans après la rédaction de cet essai. Des amis, sur ma demande, avaient lu et critiqué le manuscrit. Je n'ai pas voulu répondre à leurs critiques mais préciser, pour les lecteurs comme pour moi-même, la signification et les limites d'une interprétation « macrosociologique ». Comment déterminer, avec rigueur ou certitude, l'*ordre* d'un type social dont nous ne connaissons ni les modalités diverses ni l'aboutissement ?

2. Un pays, comme le Koweït, avec une population de quelques centaines de milliers d'hommes et une

production de plusieurs dizaines de millions de tonnes de pétrole, a un produit par tête élevé, sans être moderne.

3. Préface de la première édition du *Capital*, Éd. de la Pléiade, I, p. 548.

4. *Ibid*., p. 550.

5. *Ibid*., p. 549.

6. Il s'agit là, si l'on veut, d'une autocritique.

7. *Cf. La Société industrielle et la guerre et Paix et Guerre entre les nations.*

8. *La Démocratie en Amérique*, I, 1, chap. 3, p. 52.

9. Une autre version de l'idéologie égalitaire est concevable : bien que la fréquence de certains dons varie d'un groupe social à un autre, il n'en résulte pas d'inégalité essentielle si l'on refuse de placer certains dons au-dessus de certains autres. En fait, la conscience collective établit toujours des hiérarchies.

10. A moins de soustraire les enfants à leur famille le lendemain de leur naissance.

11. Au cours des événements de mai 1968, ces deux idéologies se mêlèrent dans la confusion.

12. Pierre de La Gorce, Paris, 1965.

13. *Circumstances of Families*. *Ministry of Social Security*, 160 p. Enquête faite en 1966, commentée par l'*Economist* du 8 juillet 1967.

14. En France, curieusement, l'impôt sur les successions a été allégé depuis la Deuxième Guerre.

15. Une jeune équipe de sociologues a intitulé une collection d'études sur la société française *Le Partage des bénéfices*, avec l'intention évidente de souligner le fait de l'inégalité. Il faut que chaque génération (re)commence.

16. Par exemple, la suppression des devoirs en dehors de l'école parce que les fils de bourgeois sont avantagés, en ce cas, par le milieu familial.

17. Les étudiants l'ont reprise partiellement à leur compte.

18. « L'homme est l'avenir de l'homme », J.-P. Sartre.

19. Tout le monde est un salarié.

NOTES

NOTE A

La répartition des revenus, la mesure de l'inégalité ont suscité une énorme littérature qu'il n'est pas question de résumer, même sommairement, dans cette note.

Nous rappellerons, pour mémoire, l'indice d'inégalité obtenue selon la loi de Pareto (le rapport à un revenu donné de la moyenne des revenus supérieurs à ce revenu serait une constante), ou suivant la loi lognormale (rapport à la médiane des revenus supérieurs à celle-ci). M. Maurice Allais qui retient le deuxième indice d'inégalité (« le Tiers Monde au carrefour », Annexes, *Cahiers africains, n*° 7) donne 1,75 comme « écart type de la distribution qui caractérise l'inégalité de la répartition ».

Cet écart type concerne la répartition des revenus dans le monde : « On voit ainsi qu'environ les 4/5 de la population mondiale ont un revenu inférieur au 1/4 du revenu de l'Américain moyen, la moitié a un revenu inférieur au 1/20 et 1/4 un revenu inférieur au 1/50 de ce revenu. On voit encore que les 64 % de la population mondiale qui ont un revenu inférieur au 1/10 du revenu de l'Américain moyen ne disposent que de 8 % environ du revenu mondial global (chiffres de 1950). L'indice d'inégalité pour les pays occidentaux, est de l'ordre de 2. Pour l'ensemble du monde, il dépasse 8., On peut dès lors conclure que l'inégalité de la distribution des revenus dans le monde est probablement environ 4 fois plus grand que dans les pays occidentaux et qu'elle est certainement au moins trois fois plus grande. En Inde, le coefficient est de l'ordre de 3. L'inégalité dans le monde peut être ainsi considérée comme environ deux fois et demi plus grande que l'inégalité dans l'Inde, que l'on considère déjà habituellement comme grande » (p. 76-77).

D'ordinaire, on se réfère à des statistiques plus aisément intelligibles. Pour mesurer la progression des revenus disponibles, aux États-Unis par exemple, l'*Economic report to the President* offre chaque année un tableau commode : le total des revenus individuels disponibles (revenus déduction faite des impôts et autres payements non fiscaux). Aux prix courants, le total des

revenus individuels disponibles est passé de 83,3 milliards de dollars en 1929 à 75,7 en 1940, à 206,9 en 1950, à 350 en 1960, à 589 en 1968. A prix constants (prix de 1958), ces mêmes chiffres sont 150,6 ; 166,3 ; 249,6 ; 340,2 et 497,4. Par tête de la population, à prix constants (1958), la progression va de 1.145 à 1.178, 1.520, 1.749 et 2.240. Entre-temps, la population est passée de 121,875 millions à 201,166.

Le revenu médian par famille ou personnes seules (en prix constants 1967) était en 1947 de 4,531 dollars, il est monté à 6.350 en 1960, à 7.974 en 1967. La proportion des familles ou personnes seules ayant un revenu inférieur à 3.000 dollars, 27,4 % en 1947, est tombée à 18,9 en 1960, à 12,5 en 1967. Le revenu médian, pour la population blanche, est de 8.274 dollars en 1967, de 5.141 pour les non-Blancs. La proportion de familles ou de personnes seules ayant un revenu inférieur à 3.000 dollars représente 4,8 % du total dans la population blanche, 27,1 parmi les non-Blancs. Ajoutons que cette proportion est tombée de 62,4 % en 1947 à 27,1 en 1967. Il est donc vrai, comme je l'ai écrit dans le texte, que, même sans modification de la répartition des revenus, le nombre des familles qui accèdent à un revenu de classe moyenne, augmente dans une société moderne comme celle des États-Unis.

Cette répartition ne semble plus changer substantiellement. En se reportant au livre de Mme Emma S. Woytinski, *Profile of the U.S. Economy, A Survey of growth and change*, New York, 1967, on lit à la page 144 les lignes suivantes : « On observe une stabilité presque totale dans la distribution des revenus par famille de 1947 à 1962. Le quintile inférieur des familles et personnes seules recevait 4,1 % du total des revenus personnels en 1935-1936, 4,8 % en 1950 et 4,6 en 1962. Le quintile supérieur représentait 51,7 %, 46,1 et 45,5 respectivement à ces trois dates. La même estimation s'applique aux trois quintiles intermédiaires, c'est-à-dire à 60 % de toutes les unités de consommation. Les 5 % supérieurs des unités de consommation représentaient 21,4 % en 1950 et 19,6 en 1962, une diminution faible. »

Si nous considérons un revenu de 6.000 dollars au moins comme le seuil de la classe moyenne, même parmi les non-Blancs la classe moyenne englobait, en 1962, 23,8 % du total.

La même constance de l'inégalité apparaît plus accentuée encore pour la fortune ou la propriété des capitaux (cf. par exemple Robert J. Lampman, *The share of top wealth-holders in national wealth*, 1952-1956, Princeton University Press, 1962). La catégorie des grandes fortunes personnelles (plus

de 60.000 dollars) englobait 1,6 % de la population et possédait 30,2 % de la richesse nationale en 1953, 80 % des actions, presque toutes les obligations d'État et locales, entre 10 et 33 % des autres types de propriété. (Pour la répartition des revenus en Grande-Bretagne on se reportera au livre de Richard M. Titmuss, *Income distribution and social change*, Londres, 1962.)

Les revenus inférieurs à 3.000 dollars, si l'on englobe à la fois les familles et les individus seuls, ne constituent qu'une catégorie statistique, non une catégorie ou moins encore une classe sociale. Il faut d'abord tenir compte de la dimension de la famille. Une famille de quatre personnes est considérée comme pauvre avec un revenu inférieur à 3.335 dollars (au prix de 1966). La ligne de pauvreté se situe, par convention, à 1.635 dollars pour une personne seule, à 5.430 pour une famille de sept personnes ou plus. En ce qui concerne les familles qui vivent à la campagne, on tient compte des différences du mode de vie ; la ligne de pauvreté est tracée à 30 % au-dessous de la ligne valable pour les familles vivant dans les villes. Il faut tenir compte aussi de l'âge ; les jeunes qui étudient encore ou les vieux à la retraite peuvent avoir des revenus au-dessous de la ligne de pauvreté sans être pauvres au même sens que les familles des ghettos noirs, les chômeurs ou les fermiers des petites exploitations agricoles. Le recensement des « véritables pauvres » présente donc des difficultés statistiques et n'aboutit jamais à des résultats incontestables.

Il subsiste des îlots de pauvreté dans le pays le plus riche du monde : fermiers d'exploitation trop petite, chômeurs, vieux, jeunes sans emploi, familles nombreuses, familles abandonnées par le père. Les non-Blancs représentent un pourcentage plus que proportionnel de ces vrais pauvres. Cette pauvreté tend à se perpétuer et à se transmettre dans la mesure où elle réduit les chances d'instruction pour les jeunes et de promotion pour les adultes. La législation sociale actuelle n'a été que d'une efficacité médiocre dans la lutte contre la pauvreté. Diverses stratégies sont aujourd'hui envisagées et discutées aux États-Unis.

NOTE B

Pour se convaincre que la France demeure à bonne distance de ce que l'on baptise opulence ou abondance, il suffit de méditer les chiffres suivants. Voici, d'après Jean Fourastié, l'échelle des revenus bruts moyens, en 1963, avec le

nombre des personnes de chaque catégorie.

	REVENU ANNUEL MOYEN PAR TÊTE DE POPULATION ACTIVE	MILLIERS DE PERSONNES
Ouvriers agricoles	5.500	830
Manœuvres de l'industrie en province.......................................	7.800	1.000
Exploitants agricoles dont 1.300.500 aides-familiaux ...	9.000	2.000
Tous ouvriers, agricoles ou non, du manœuvre à l'O.P.............	10.500	9.000
Employés	12.000	2.000
Tous salariés	13.100	14.100
Ouvriers professionnels à Paris	14.000	
Toutes personnes actives	14.500	19.300
Cadres moyens	20.000	1.200
Chefs d'entreprises non agricoles .	30.000	2.300
Cadres supérieurs	40.000	600

Le revenu brut national par tête de personne active, 14.500 francs en 1963, est très voisin du revenu brut moyen de l'ouvrier professionnel de la région parisienne. Même si l'on tient compte des progrès accomplis depuis 1963, ces chiffres suffisent à démontrer qu'une répartition égalitaire n'assurerait qu'une existence médiocre à tous et que l'accroissement de la production demeure, pour la masse de la population, la nécessité première. Les numéros d'*Études et Conjonctures*, publiés par l'I.N.S.E.E., fournissent les informations statistiques qui servent de base à ces estimations.

Utilisons maintenant les estimations d'un économiste qui appartient à la « gauche », M. Alfred Sauvy, en ce qui concerne la part relative du travail et du capital. Les revenus disponibles bruts des ménages montent, pour 1965, à

372 milliards de francs (numéro de juillet-août 1966 de la revue *Direction).* Ce total se décompose de la façon suivante :

Salaires nets	160 milliards	soit 43	%	du total
Prestations sociales	70	—	18,8 %	—
Intérêts, dividendes et fermages	11	—	3,0 %	—

Nous arrivons ainsi à 94,5 du total en laissant de côté des postes secondaires.

La difficulté majeure consiste à discriminer, dans les revenus bruts des entrepreneurs individuels, ce qui représente le salaire des entrepreneurs et ce qui mérite d'être tenu pour profit. Si nous appliquons aux chefs d'entreprise ou non-salariés, soit 4.942.000 (dont 2.730.000 dans l'agriculture), le revenu moyen par Français âgé de plus de 20 ans, soit 11.600 francs, nous obtenons une somme de 57 milliards. Mais cette estimation de l'autosalaire est évidemment trop faible pour deux raisons : les inactifs ont, en moyenne, un revenu plus faible que les actifs ; le chef d'entreprise doit le plus souvent remplir une fonction plus difficile que la moyenne des salariés. La première raison amènerait à relever de 30 % le revenu moyen utilisé. La deuxième ne comporte guère d'évaluation, même approximative. M. Sauvy s'en tient à la première : le chiffre de 57 milliards passe à 74, le reliquat de 53 milliards tombe à 36, soit 9,7 % de l'ensemble des revenus. En ajoutant les dividendes et les fermages, on aboutit, pour les revenus du capital, à 13 % — limite supérieure. Ajoutons qu'en raison de la hausse constante des prix, de 3 à 4 % par an, une fraction importante des revenus du capital est purement fictive.

En d'autres termes, la redistribution des revenus du capital n'exercerait qu'une influence limitée sur le montant des revenus.

NOTE C

Le texte suivant emprunté à un article de Nathan Glazer, publié par la revue *Encounter,* met en lumière les progrès accomplis par la minorité noire au cours de ces dernières années.

« En octobre 1967, le Bureau des statistiques de l'emploi et le Bureau du recensement ont publié un ensemble de tableaux sur la situation sociale et économique des Noirs aux États-Unis. Voici quelques-uns des chiffres

fournis :

Revenus : en 1966, 23 % des familles non blanches bénéficiaient de ressources supérieures à 7.000 dollars (35.000 F), contre 53 % des familles blanches. Dix ans auparavant, pour une même valeur du dollar, 9 % seulement des familles non-blanches avaient un semblable revenu contre 31 % des familles blanches. Exception faite du Sud, où la situation des Noirs est, à tous égards, la pire, 38 % des familles non-blanches jouissaient en 1966 d'un revenu de 7.000 dollars contre 59 % des familles blanches.

Emploi : entre 1960 et 1966, le nombre de non-Blancs occupant les emplois mieux payés et plus stables s'est accru plus vite que celui des Blancs ; on note une augmentation de 50 % du nombre des non-Blancs dans les professions libérales, les postes de techniciens supérieurs ou les cadres supérieurs, contre 13 % pour les Blancs. Dans le clergé, la progression est de 48 % pour les gens de couleur contre 19 % pour les Blancs ; chez les employés de commerce, elle est de 32 % contre 7 % ; chez les ouvriers qualifiés et les contremaîtres, de 45 % contre 10 %. On remarque aussi qu'au cours de ces six années, la proportion des gens de maison et des manoeuvres noirs a notablement diminué.

Éducation : en 1960, la durée moyenne de la scolarisation, pour les hommes blancs de plus de 25 ans, était supérieure d'un an et neuf mois à celle des Noirs du même âge ; en 1966, l'écart n'était plus que de cinq mois. En 1960, 36 % des garçons non-blancs de plus de 25 ans avaient fait des études secondaires complètes, contre 63 % des Blancs. En 1960, 3,9 % des garçons noirs avaient fait des études universitaires du niveau du premier cycle contre 15,7 % des Blancs ; en 1966, les chiffres étaient de 7,4 % pour les Noirs, contre 17,9 % pour les Blancs, soit un accroissement de 90 % pour les non-Blancs contre 14 % pour les Blancs.

Logement : entre 1960 et 1966, le nombre de logements inférieurs aux normes gouvernementales occupés par des gens de couleur a diminué de 25 %, passant de 2.263.000 à 1.691.000. En revanche, le nombre de logements standard occupés par les non-Blancs s'est accru de 44 %, passant de 2.881.000 à 4.135,000.

Dans le domaine de l'activité politique (participation électorale, emplois officiels, pouvoir politique), l'évolution est non moins frappante. C'est ainsi que le nombre de citoyens noirs inscrits sur les listes électorales dans le Sud est passé de 2.164.000 en mars 1964 à 3.072.000 en mai 1968, sans que la population blanche ait augmenté pendant cette période. La Commission nationale d'enquête sur les troubles civiques a étudié la représentation politique des gens de couleur dans 20 villes. Au moment où cette étude a été menée à bien, pour une population noire moyenne de 16 %, la porportion de Noirs élus à des fonctions publiques était de 10 %. Il faut savoir, pour interpréter ces chiffres, que, dans la plupart des villes, les Noirs en âge de voter sont proportionnellement moins nombreux que les Blancs, le nombre des jeunes couples et des enfants étant plus élevé chez les Noirs et celui des gens âgés chez les Blancs.

En ce qui concerne la police, la Commission Kerner note quelques éléments significatifs : les forces de l'ordre comptent maintenant dans leurs rangs un nombre appréciable de Noirs : 21 % à Washington, 20 % à Philadelphie, 17 % à Chicago, 11 % à Saint-Louis, 11 % à Hartford, 10 % à Newark, 10 % à Atlanta, 7 % à Cleveland, 5 % à New York, 5 % à Detroit.

Le progrès s'est accéléré au cours de ces dernières années. Il avait commencé au cours de la phase précédente. Les tableaux suivants en témoignent :

REVENUS

SALAIRE OU TRAITEMENT MÉDIAN DES TRAVAILLEURS (DE SEXE MASCULIN)

	BLANC	NON-BLANC	RAPPORT NON-BLANC/BLANC
1939	$ 1.112	$ 460	41 %
1947	$ 2.357	$ 1.279	54 %
1950	$ 2.982	$ 1.828	61 %
1957	$ 4.396	$ 2.436	55 %
1960	$ 5.137	$ 3.075	60 %

PROFESSIONS LIBÉRALES

	1940	**1960**
Médecins et chirurgiens	3.395	4.216
Hommes de loi et juges	1.013	2.004
Ingénieurs...	238	4.378
Présidents de collège, professeurs..	1.408	3.518
Architectes	80	233
Membres du clergé	17.102	13.955

POURCENTAGE DES TRAVAILLEURS NOIRS (DE SEXE MASCULIN) DANS LES DIVERS EMPLOIS :

	1940	**1960**
Professions libérales, techniciens et métiers apparentés	1,7	3,9
Propriétaires et managers	1,4	2,3
Employés, vendeurs	2,5	6,5
Ouvriers qualifiés	4,4	10
Ouvriers demi-qualifiés	12	24
Ouvriers non-qualifiés	23	20

Domestiques	14	14
Ouvriers agricoles	41	12

Ce progrès accompagne l'urbanisation, la montée vers le Nord ou l'Ouest de la population noire du Sud. La concentration de la population noire dans les villes en résulte.

TABLEAU DES VILLES

POURCENTAGE DES NOIRS
PAR RAPPORT A LA POPULATION TOTALE :

	1910	1950	1960
New York.	1,9	10	14
Chicago	2,0	14	23
Los Angeles	2,4	9	14
Philadelphia.	5,5	18	26
Detroit	1,2	16	29
Cleveland	1,5	16	29
Saint-Louis	6,4	18	29
Washington	3	35	54

La désagrégation sociale et familiale apparaît dans les chiffres.

Parmi les Noirs, 1 femme sur 6, de 25 à 29 ans, a un mari qui ne vit pas avec elle, contre 1 sur 30 parmi les Blancs. 198 mariages sur 1.000, parmi les Noirs, sont rompus par le divorce, contre 60 pour les Blancs. Sur 1.000 naissances, 216 sont illégitimes parmi les Noirs, contre 23 pour les Blancs.

Ces statistiques illustrent les deux idées, courantes et vraies : à certains égards, la situation des Noirs, concentrés dans certains quartiers des villes,

s'aggrave. A beaucoup d'autres — niveau de vie, instruction — elle s'améliore rapidement. La tension actuelle tient autant, peut-être plus, à l'amélioration qu'à l'aggravation. Non pas seulement en raison de ce que les Américains appellent *rising expectations*, les attentes croissantes, mais aussi à cause de la violence des réactions des catégories sociales créées par le progrès lui-même. L'étudiant, l'intellectuel ressent la discrimination morale plus intensément que tout autre. Il craint par-dessus tout de se conduire comme l'oncle Tom. Le mouvement dit du *black power* ressemble aux mouvements des minorités nationales non reconnues, dont les intellectuels prennent la tête et expriment les ressentiments et les revendications.

NOTE D

Les « événements » de mai-juin 1968 m'incitent à donner quelques précisions statistiques supplémentaires.

Voici tout d'abord des effectifs des universités depuis 1954-1955 (élèves des grandes écoles non inclus), ainsi que la distribution entre les facultés.

	DROIT	SCIENCES	LETTRES	MÉDECINE	PHARMACIE	TOTAL
1954-1955 . . .	38.763	35.248	40.244	28.922	7.454	150.361
1956-1957 . . .	35.444	44.072	47.539	29.661	7.903	165.169
1958-1959 . . .	32.565	60.063	54.383	30.936	8.154	186.101
1960-1961 . . .	33.634	68.062	62.395	30.587	8.647	203.275
1961-1962 . . .	38.449	75.282	73.376	36.203	9.300	232.610
1962-1963 . . .	45.409	88.395	88.734	37.822	10.169	270.788
1963-1964 . . .	53.650	100.498	103.484	39.251	10.806	308.189
1964-1965 . . .	65.131	109.628	119.017	42.742	12.417	340.935
1965-1966 . . .	71.114	121.539	133.216	48.014	13.776	396.659
1966-1967 . . .	99.664	129.607	157.477	49.829	15.280	451.857
1967-1968 . . .	113.144	136.791	170.976	58.524	17.769	508.559

Voici une statistique des taux de scolarisation (d'après *Population*, numéro de juillet-août 1968) :

	NOMBRE D'ÉLÈVES POUR 100 PERSONNES

AGE AU 31 DÉCEMBRE DE L'ANNÉE SCOLAIRE	DE LA GÉNÉRATION	
	1958-1959	1964-1965
5 ans	89,3	96,1
14 ans	68,3	71,9
15 ans	53,0	57.8
16 ans	43,4	50,0
17 ans	28,1	36,7
18 ans	16,4	24,4
19 ans	9,9	16,4
20 ans	4,5	11,7
21 ans	4,5	9,1

Là progression de la scolarisation féminine est particulièrement frappante.

Enseignement du second degré :

Pourcentage de l'ensemble : 1920-1930 : 30 % de filles 1945 : 45 % — 1956 : 52 % —

Résultats du baccalauréat :

Pourcentage des inscrits : 1958 : 27 % de filles 1965 : 48 % —

Pourcentage d'admission : 1861 : 1 reçue 1965 : 60 %

Enseignement supérieur :

Pourcentage de population féminine : 1946 : 30 % 1965 : 43 %

Répartition selon les disciplines :

Droit 1938 : 4.000 étudiantes 1950 : 9.500 — 1965 : 18.800 — , soit 28 % en licence

Lettres 1927 : 50 % d'étudiantes 1947 : 54 % — 1950 : 57 % — 1965 : 64 % —

Médecine 1950 : 18 % d'étudiantes 1965 : 29 % —

Au cours des quinze dernières années, l'augmentation du nombre d'étudiants a été spécialement rapide dans les deux facultés des lettres et des

sciences. Le problème du nombre se pose donc essentiellement dans ces deux cas. En ce qui concerne la médecine, il s'agit surtout de la concentration parisienne et des conditions de la formation médicale. A la rigueur, rien n'empêche de recevoir, en nombre illimité, des étudiants d'anglais, d'allemand ou de lettres modernes ; en revanche, le nombre des étudiants en médecine, surtout dans les conditions nouvelles imposées par la réforme, exige un nombre approprié d'enseignants, de lits d'hôpital et de locaux.

Le nombre des étudiants augmentera encore, absolument et en pourcentage de la classe d'âge. Le nombre pose-t-il à la société française, plus qu'elle ne l'avait cru, un problème insoluble ? Il importe, semble-t-il, provisoirement de distinguer quatre aspects différents du problème :

1 ° Les troubles estudiantins, à travers le monde occidental, ont un caractère trop général pour qu'on puisse négliger l'hypothèse d'une rupture entre les générations : la génération née entre 1945 et 1950 semble portée à méconnaître ce qui a été accompli depuis la guerre et à ne reconnaître que les échecs, les insuffisances, les scandales de la réalité. Cette humeur ne s'explique pas exclusivement par le nombre des étudiants, les défauts des universités, la relation pédagogique ou le manque de débouchés.

2 ° Il n'en reste pas moins, dans le cas de la France, que le gonflement rapide des effectifs universitaires, l'afflux vers les facultés des lettres des jeunes filles requièrent l'adaptation des facultés traditionnelles à des tâches nouvelles. Ces facultés ne peuvent offrir des métiers d'enseignement qu'à une fraction de leurs étudiants ; ils ne préparent à aucun métier ceux qui ne deviendront pas enseignants. Il faut donc que les étudiants n'attendent plus de la formation supérieure une garantie d'emploi, qu'ils considèrent cette formation comme une richesse intrinsèque ou un luxe. Cette conversion psychologique ne va pas sans peine.

3 ° En tout état de cause, la prolongation de la scolarité pour un pourcentage croissant des jeunes, bien que le pourcentage français demeure largement inférieur au pourcentage américain, entraîne des conséquences difficiles à prévoir : les jeunes prennent conscience de leur force ; ils éprouvent une sourde insatisfaction parce qu'ils demeurent dans une condition à demi puérile ; ils expriment cette insatisfaction en un langage d'un idéalisme intransigeant ou d'une

idéologie révolutionnaire radicale. Mais la dévalorisation des diplômes, par suite du nombre, ne constitue-t-elle pas, socialement, la cause véritable ?

Démocratie implique compétition. Le refus par les étudiants français du classement, des notes s'explique peut-être par l'exagération absurde des notations, des classements, des concours, des mentions, en bref par l'extraordinaire subtilité de la différenciation hiérarchique. Mais n'annonce-t-elle pas aussi la peur obscure de ce que le nombre des étudiants entraîne nécessairement : beaucoup d'appelés et peu d'élus ?

NOTE E

Le taux de criminalité a continué de s'élever aux États-Unis, depuis que ce livre a été écrit, d'après les statistiques du F.B.I. Le nombre de meurtres se serait élevé de 9.100 en 1960 à 9.800 en 1965 à 12.700 en 1967 (soit 41 %). Celui des vols ou cambriolages avec usage de force ou de violence de 89.000 en 1960 à 117.300 en 1965 et 194.800 en 1967 (soit 86 %). Les statistiques du F.B.I. ne présentent pas une grande valeur. On prête aux autorités la tendance à enregistrer un nombre accru de meurtres, de cambriolage, de vols de voiture ou de délits divers, de manière à convaincre le public de la gravité de la crise. Celle-ci n'en existe pas moins en fait, peut-être plus encore dans l'esprit du public (un Américain sur trois juge dangereux de sortir de sa maison le soir).

La crise semble spécifiquement américaine plutôt qu'expression du développement de la société industrielle en tant que telle (sinon en ce sens que les taux de criminalité, typiques de la population urbaine, tendent à se retrouver pour la population tout entière au fur et à mesure qu'un pourcentage plus élevé de cette dernière est concentré dans les villes).

L'étude de cas particuliers suggère des idées analogues. Prenons le cas de Washington. En 1968, le nombre des crimes importants augmenta de 26 % ; il y eut, en janvier 1969, 600 tentatives de cambriolage à main armée *(armed robberies),* indicateur valable parce que la police est régulièrement informée de ces sortes de crimes ; 16 banques furent victimes de *hold* up contre 3 en janvier 1968.

A maints égards, la criminalité américaine présente des traits particuliers : par exemple, l'organisation d'un empire souterrain, d'un *underworld* grâce aux recettes du jeu et du trafic des stupéfiants. La formation de la population

américaine par immigration, la mobilité, la propension à la violence qui se combine avec un extraordinaire légalisme constituent un milieu spécifique.

La crise actuelle s'explique, dans une large mesure, par la situation dans les centres des villes, désertés par la population blanche et occupés par les migrants noirs, victime d'une sorte de désagrégation de la vie familiale. On estime que, pour plus de moitié, les responsables de certains crimes sont des Noirs. Estimation douteuse, fondée sur le nombre respectif des Blancs et des Noirs *arrêtés.* Voici, par exemple, une statistique partielle, relative à 1963, pour 2.892 villes. Parmi les individus arrêtés pour meurtres ou homicides non accidentels, 1.662 étaient blancs et 2.593 noirs ; parmi ceux arrêtés pour viols, 3.159 étaient blancs et 3.570 noirs ; parmi ceux arrêtés pour agression 19.444 étaient blancs et 29.357 noirs. A Chicago et Detroit, les trois quarts des individus arrêtés pour de tels crimes, en 1963, étaient noirs.

Le pourcentage des jeunes s'élève aussi dans la criminalité totale (phénomène qui recoupe éventuellement le phénomène précédent : la propension aux crimes de jeunes Noirs résulte des conditions de vie dans les centres des villes). Les statistiques disponibles portent non sur les criminels mais sur les criminels arrêtés. En 1967, le nombre des personnes arrêtées pour délits graves se répartissait presque également entre moins de 18 ans (266-195) et plus de 18 ans (274-743).

Ajoutons que le pourcentage des récidivistes est considérable. Le F.B.I. met l'accent sur ce fait : 83 % des personnes acquittées ou bénéficiaires d'un non-lieu après avoir été accusées de crimes furent arrêtées de nouveau, dans un délai de deux ans et demi, pour de nouveaux crimes ; 47 % de ceux qui avaient été reconnus coupables et mis en liberté on *probation* furent arrêtées pour de nouveaux délits dans un délai de deux ans et demi. 75 % des individus traduits devant les tribunaux depuis 1963 avaient été déjà arrêtés deux fois ou plus.

Les comparaisons, si incertaines soient-elles, illustrent le caractère singulier de la criminalité américaine. Les comparaisons internationales les moins douteuses portent sur les meurtres et homicides (en anglais : *murders and non negligent manslaughter).* Le pourcentage aux États-Unis s'élève à 5,1 pour 100.000 habitants. Le pourcentage français est de 2,4 (nombre absolu : 1.191). Le même pourcentage est de 1,7 en République fédérale, 2,56 en Italie, 2,1 en Suède, 1,04 en Angleterre et Pays de Galles. Les pourcentages européens ne varient guère.

On trouvera, dans le livre publié par la *Brookings Institution,* en 1968, *Agenda for the Nation,* un chapitre, rédigé par James G. Wilson, intitulé Crime *and Law enforcement,* qui traite du problème et met en garde contre les conclusions tirées hâtivement des statistiques du F.B.I.

NOTE F

L'*essai*, rédigé pour l'*Encyclopaedia britannica* contenait le minimum de statistiques : les volumes suivants, organisés selon l'ordre alphabétique, offrent celles-ci en abondance. Sans vouloir combler ici cette lacune, il m'a paru utile de confirmer par des statistiques quelques idées, au reste communément acceptées : la rapidité de la croissance occidentale au cours des vingt-cinq dernières années, l'ordre inégalitaire du développement. J'ai laissé de côté les comparaisons entre croissance en Occident et croissance dans les pays de l'Est européen.

TAUX ANNUEL DE CROISSANCE DE LA PRODUCTION TOTALE

	1870-1913	1913-1950	1950-1960	1956-1961
Belgique	2,7	1,0	2,9	2,5
Danemark	3,2	2,1	3,3	5,0
France	1,6	0,7	4,4	4,2
Allemagne	2,9	1,2	7,6	5,9
Italie	1,4	1,3	5,9	6,7
Pays-Bas	2,2	2,1	4,9	3,9
Norvège	2,2	2,7	3,5	3,4
Suède	3,0	2,2	3,3	4,0
Royaume-Uni	2,2	1,7	2,6	2,1
Canada	3,8	2,8	3,9	1,8
États-Unis	4,3	2,9	3,2	2,3
MOYENNE	**2,7**	**1,9**	**4,2**	**3,9**

D'après Angus MADDISON, *Economic Growth in the West*, Londres, 1964, p. 28.

ÉVOLUTION DU VOLUME TOTAL DE LA PRODUCTION (1913 = 100)

	1900	1910	1925	1930	1938	1948	1955	1958	1961
Belgique.	—	—	—	125,2	122,0	135,0	171,7	179,3	201,4
Danemark.	62,7	84,0	117,2	140,0	160,5	189,7	230,6	265,5	312,5
France	87,9	—	110,6	129,4	109,4	107,7	162,0	183,4	208,8
Allemagne.	68,4	95,1	90,3	104,9	149,9	110,9	242,5	282,1	344,5
Italie	70,4	87,5	122,1	125,7	153,8	143,4	216,1	249,8	310,9
Pays-Bas	75,0	89,1	143,8	168,8	170,3	194,0	285,6	305,8	359,6
Norvège.	72,0	88,8	131,8	168,1	202,8	248,2	317,0	338,7	392,2
Suède.	62,3	85,8	103,6	127,0	154,6	201,1	263,4	285,0	330,5
Royaume-Uni . . .	86,8	93,7	113,4	128,6	158,3	177,3	218,8	227,3	248,8
Canada	49,9	83,3	112,8	140,6	143,7	250,5	349,5	389,5	416,0
États-Unis.	60,4	89,0	141,3	149,1	163,3	269,6	360,9	369,2	410,9

D'après Angus MADDISON, *Economic Growth in the West*, Londres, 1964, p. 201.

Ce tableau met en lumière l'accélération de la croissance durant la phase d'après-guerre. Il illustre aussi la catastrophe économique qui frappa la France au cours des années 30. Le retard de la France n'en est pas moins accentué par l'utilisation du produit national, sans référence au chiffre de la population. Il convient donc de corriger ce tableau par les deux suivants.

DURÉE DE LA SEMAINE DE TRAVAIL

	1870	1913	1929	1938	1950	1960
Belgique	—	—	—	—	—	—
Danemark	63,0	53,8	47,6	47,6	46,6	44,4
France	63,0	53,8	48,0	38,7	45,0	45,9
Allemagne	63,0	53,8	46,0	48,5	48,2	45,6
Italie	63,0	53,8	47,5	41,3	41,8	42,4
Pays-Bas	63,0	53,8	46,9	46,8	48,2	—
Norvège	63,0	53,8	47,7	44,7	44,4	42,0
Suède	63,0	53,8	47,7	46,3	46,3	43,4
Royaume-Uni	63,0	53,8	46,9	46,5	45,9	46,1
Canada	63,0	53,8	49,8	46,7	42,3	40,4
États-Unis	63,0	53,8	44,2	35,6	40,5	39,7

D'après Angus MADDISON, *Economic Growth in the West*, Londres, 1964, p. 228.

TAUX ANNUEL DE CROISSANCE DE LA PRODUCTION PAR TÊTE DE LA POPULATION

	1870-1913	1913-1950	1950-1960
Belgique	1,7	0,7	2,3
Danemark	2,1	1,1	2,6
France	1,4	0,7	3,5
Allemagne	1,8	0,7	6,5
Italie	0,7	0,6	5,3
Pays-Bas	0,8	0,7	3,6
Norvège	1,4	1,9	2,6
Suède	2,3	1,6	2,6
Royaume-Uni	1,3	1,3	2,2
Canada	2,0	1,3	1,2
U.S.A.	2,2	1,7	1,6
MOYENNE	**1,6**	**1,1**	**3,1**

D'après Angus MADDISON, *Economic Growth in the West*, Londres, 1964, p. 30.

TAUX ANNUEL DE CROISSANCE DE LA PRODUCTION

PAR HEURE DE TRAVAIL

	1870-1913	1913-1950	1950-1960
Belgique	2,0	1,4	2,5
Danemark	2,6	1,5	2,9
France	1,8	1,6	3,9
Allemagne	2,1	0,9	6,0
Italie	1,2	1,9	4,1
Pays-Bas	1,1	1,1	3,7
Norvège	1,8	2,4	3,9
Suède	2,7	2,0	3,5
Royaume-Uni	1,5	1,7	2,0
Canada	2,1	2,1	2,5
États-Unis	2,4	2,4	2,4
MOYENNE	**1,9**	**1,7**	**3,5**

D'après Angus MADDISON, *Economic Growth in the West*, Londres, 1964, p. 37.

Les tableaux suivants sont empruntés au livre de Paul Bairoch, *Diagnostic de l'évolution économique du tiers-monde, 1900-1968*, Paris, Gauthier-Villars, 1969 (3e édition), livre qui contient une documentation précieuse et auquel nous renvoyons le lecteur. Ces tableaux se trouvent respectivement aux pages 18, 23, 243, 60, 108, 205.

ÉVOLUTION DE LA POPULATION DES PAYS SOUS-DÉVELOPPÉS

DATES	PAYS SOUS-DÉVELOPPÉS NON-COMMUNISTES				PAYS COMMUNISTES D'ASIE	ENSEMBLE DES PAYS SOUS-DÉVELOPPÉS
	Afrique	Asie	Amérique	Total (y compris Océanie)		
POPULATION (en millions) :						
1900 [1]	130	430	65	630	450	1.080
1920	136	467	91	696	488	1.184
1930	155	528	108	793	514	1.307
1940	181	608	130	921	547	1.468
1950	210	696	163	1.072	581	1.653
1960	262	861	214	1.340	677	2.017
1963	281	923	233	1.440	710	2.150
1966	300	999	253	1.556	737	2.293
TAUX D'ACCROISSEMENT ANNUEL :						
1900-1920 . . .	*	*	*	*	*	0,5 %
1920-1930 . . .	1,2 %	1,2 %	1,7 %	1,3 %	*	1,0 %
1930-1940 . . .	1,6 %	1,4 %	1,9 %	1,5 %	*	1,2 %
1940-1950 . . .	1,5 %	1,4 %	2,3 %	1,5 %	*	1,2 %
1950-1960 . . .	2,2 %	2,1 %	2,7 %	2,3 %	*	2,0 %
1960-1963 . . .	2,3 %	2,4 %	2,8 %	2,4 %	*	2,1 %
1963-1966 . . .	2,3 %	2,7 %	2,8 %	2,6 %	*	2,2 %

* Non significatifs à cause des marges d'erreur trop importantes.

1. Chiffres arrondis.

SOURCES : d'après les *Annuaires démographiques* des Nations Unies; *World Population Prospects as assessed in 1963*, Nations Unies, New York 1966; et J.-D. DURAND : « World Population estimates 1750-2000 », dans *World Population Conference 1965*, Nations Unies, New York, 1967.

PRÉVISIONS 1960-2000 DE LA POPULATION DES PAYS SOUS-DÉVELOPPÉS (en millions)

	1960 POPULATION	1980 POPULATION	1960-1980 TAUX ANNUEL DE VARIATION %	2000 POPULATION	1980-2000 TAUX ANNUEL DE VARIATION %
Ensemble des pays sous-développés.					
Prévisions, fertilité variable :					
hypothèse faible . .	2.011	2.965	2,0	4.097	1,6
hypothèse moyenne.	2.011	3.107	2,2	4.623	2,0
hypothèse forte. . .	2.011	3.277	2,5	5.348	2,5
Prévisions, fertilité constante	2.011	3.248	2,4	5.866	3,0
Prévisions par régions (hypothèse moyenne):					
Afrique.	257	422	2,5	722	2,7
Asie (sans pays communistes)	861	1.391	2,4	2.136	2,2
Amérique latine. . .	212	378	2,9	638	2,6
Total pays sous-développés non communistes [1]	1.334	2.196	2,5	3.503	2,4
Pays communistes d'Asie.	677	911	1,5	1.120	1,0
Ensemble des pays sous-développés . .	2.011	3.107	2,2	4.623	2,0

1. Y compris l'Océanie.

SOURCES : d'après *World Population Prospect as assessed in 1963;* Nations Unies, New York, 1966.

INDICES DE LA PRODUCTION AGRICOLE DES PAYS SOUS-DÉVELOPPÉS NON COMMUNISTES (1952-1956 = 100)

	Production alimentaire		Production agricole globale	
	Totale	Par habitant	Totale	Par habitant
1934-1938	75	104	77	107
1948-1952	87	94	87	94
1953-1957	104	101	104	100
1958-1962	121	106	122	106
1963-1967	137	106	138	107
1962.	128	107	130	108
1963.	132	107	133	108
1964.	136	108	136	108
1965.	136	105	137	106
1966.	137	103	138	104
1967.	145	106	145	107
1968[1]	147	105	148	106

SOURCES : d'après *Bulletin mensuel Economie et Statistiques agricoles*, F.A.O., Rome, nos 7-8 juillet-août 1968; sauf 1934-1938 et 1968 (les données de 1966 et surtout celles de 1967 sont encore très préliminaires). 1934-1938 : nos estimations d'après les données par continents de la F.A.O.
1. 1968 : nos estimations sur base de données encore fragmentaires sur les récoltes de céréales et d'autres produits dominants des principaux pays sous-développés. Voir plus loin le texte pour quelques éléments complémentaires.

COMPARAISONS ENTRE LES NIVEAUX DE PRODUCTIVITÉ AGRICOLE

PAYS ET « ÉTAPES » DE DÉVELOPPEMENT	PÉRIODE	INDICE DE LA PRODUCTIVITÉ AGRICOLE
PAYS DÉVELOPPÉS		
Situation actuelle :		
France	1960/64	60,0
États-Unis......................	1960/64	180,0

Situation avant ou pendant leur démarrage :		
France........................	1810	7,0
Royaume Uni............	—	14,0
Suède.........................	—	6,5
Allemagne..................	1840	7,5
Belgique	—	10,0
États-Unis	—	21,5
Italie..........................	—	4,0
Russie	—	7,0
Suisse	—	8,0
Espagne....................	1860	11,0
PAYS SOUS-DÉVELOPPÉS		
Situation actuelle :		
Afrique..........................	1953/57-1960/64	4,9
Amérique latine	—	13,0 (9,1) *
Asie	—	4,6
Moyen-Orient	—	8,4
Ensemble des pays sous-développés.........................	—	5,2

* Sans l'Argentine.
SOURCES : nos estimations ; voir texte.

« Comme nous pouvons le constater, on peut établir aux environs de 7 le niveau de la productivité des pays d'Europe à la veille de leur « révolution industrielle », soit un niveau inférieur à celui des pays d'Amérique latine et assez voisin de celui du Moyen-Orient, mais supérieur d'environ 45 % celui

des pays d'Afrique et d'Asie, lesquels représentent, démographiquement parlant, l'essentiel du monde sous-développé. Cet écart de 45 % environ est suffisamment important pour que l'on puisse affirmer que les conditions étaient très différentes dans l'agriculture des pays actuellement développés avant le démarrage de leur révolution industrielle de ce qu'elles sont aujourd'hui dans les pays sous-développés d'Asie et d'Afrique. Le problème se présenterait en des termes différents si l'on cherchait à comparer les niveaux de productivité des pays sous-développés avec ceux des pays développés avant leur « révolution agricole ». Car, en schématisant fortement, il convient de rappeler que cette « révolution agricole », caractérisée par un accroissement rapide de la productivité agricole, a précédé, dans la plupart des cas, la révolution industrielle de cinquante ans environ » (p. 60).

POURCENTAGES DU PRODUIT INTÉRIEUR BRUT ORIGINAIRE DE L'INDUSTRIE MANUFACTURIÈRE

PAYS	1947-1949	1954-1956	1962-1964
AFRIQUE :			
Kenya	9,0	9,3	9,5
Maroc	—	11,8	13,9
Nigeria	—	3,1 [7]	5,9 [5,7]
Soudan	—	4,3	4,9 [1]
Tanzanie	—	6,3 [2]	3,6
Tunisie	—	—	13,5
AMÉRIQUE :			
Argentine	22,6 [3]	30,2 [2]	32,4
Brésil	13,4 [6]	24,8 [9]	27,0 [9,1]
Chili [11]	23,3	21,3	17,8
Colombie	15,8	15,0	17,6 [1]
Équateur	16,0	15,2	16,3
Guatemala	—	12,1	13,8
Mexique	17,9	24,3 [2,8]	27,4 [3]
Pérou	15,7	17,7 [2]	19,4
Venezuela	—	10,3	13,6
ASIE :			
Ceylan	4,2 [8]	5,1	5,3
Inde [11]	16,2 [6,4]	17,3 [10]	18,4 [1,10]
Pakistan	7,8 [7,4]	9,5 [2]	10,6
Philippines	11,3	13,3	18,6
Thaïlande	10,4	11,8	11,5
MOYEN-ORIENT :			
Irak	—	7,2 [2]	9,7 [1]
Turquie	10,6	13,2	14,4

Notes, voir page suivante.

ÉVOLUTION 1900-1966 DE LA STRUCTURE PAR SECTEURS D'ACTIVITÉ DE LA POPULATION ACTIVE

	1900		1920		1950		1960		1966	
	millions	%	millions	%	millions	%	millions	%	millions	%
Agriculture.	212,3	77,9	229,7	77,6	300,6	73,3	362,9	70,7	411,0	69,5
Industrie extractive . . .			1,1	0,4	2,4	0,6	3,2	0,6		
Industrie manufacturière .	26,5	9,8	25,2	8,5	31,2	7,6	45,5	8,9	72,0	12,0
Construction.			2,8	1,0	7,2	1,8	10,5	2,0		
Commerce, banques, assurances			15,9	5,4	23,9	5,8	30,4	5,6		
Transports et communications.	33,5	12,3	4,7	1,6	8,2	2,0	11,3	2,2	109,0	18,5
Services.			16,4	5,5	36,5	8,9	49,3	9,6		
POPULATION ACTIVE TOTALE	273,3	100,0	295,9	100,0	409,8	100,0	512,0	100,0	592,0	100,0
POPULATION TOTALE. . .	630,0		696,0		1072,0		1340,0		1556,0	
Taux d'activité		42,9		42,5		38,2		38,1		38,0

« Comme il fallait s'y attendre, la structure actuelle reflète le faible niveau de développement économique du tiers-monde. Un peu moins de 70 % de la population active y est engagé dans l'agriculture en 1966, ce qui représente un pourcentage voisin de celui des pays développés au début du XIX[e] siècle, soit un écart d'environ un siècle et demi » (p. 205).

PRODUIT INTÉRIEUR BRUT PAR HABITANT EN U.S. $ CONSTANTS DE 1953

	SÉRIE I				SÉRIE II		
	1900	1913	1929	1952/1954	1953	1958	1965
Pays sous-développés non communistes :							
TOTAL	70	80	85	100	101	114	129
Amérique latine	150	155	180	255	259	293	335
Asie	60	70	75	70	73	79	93
Afrique	—	—	—	—	± 74	± 79	± 92
Chine continentale :							
Estimations officielles	—	—	—	—	± 80	± 155 [1]	± 250
Estimations occidentales	—	—	—	—	± 70	± 100 [1]	± 130
Pays développés non communistes :							
TOTAL	420	505	605	875	985	1.115	1.510
États-Unis	890	1.030	1.200	1.860	2.080	2.150	2.695
Europe	325	390	430	545	615	770	1.100

NOTA : série I. Revenu national (arrondi à 5 unités près).
Série II : Produit intérieur brut au coût des facteurs (arrondi à 5 unités près; sauf pour les données des pays sous-développés non communistes de 1953 à 1965).
1. Respectivement pour 1957 : 115 et 85.

« Comme on peut le constater dans le tableau par suite des taux de croissance plus lents enregistrés par les pays sous-développés non communistes, l'écart qui existe entre ces pays et les nations sous-développées s'accroît constamment et rapidement.

Ainsi l'écart entre les revenus par habitant, qui était de l'ordre de 1 à 6 en 1900 (et de 1 à 5 en 1860), passe de 1 à 7 en 1929, de 1 à 9,5 en 1953 et de 1 à 12 en 1965. Durant les dix dernières années l'écart s'est accru de 20 % environ ; vu l'évolution enregistrée en 1966, on peut situer pour cette date à 132 $ le niveau des pays sous-développés et à 1.570 $ (toujours en $ de 1953) celui des pays développés. En extrapolant la tendance observée de 1953 à 1965, on obtient pour 1950 un écart de 1 à 13 et pour 1980 de 1 à 16. Pour notre part nous pensons que l'écart pour 1980 sera en tout cas plus important encore que ne le laisse supposer cette simple extrapolation mathématique. Car

nous pensons que l'on assistera les prochaines années à un ralentissement du taux de croissance du produit national par habitant dû à l'effet combiné de l'accélération démographique — qui conduira à une réduction du rythme de la progression de la productivité agricole (ou même, comme ceci s'est déjà produit, à une régression de celle-ci) — et d'une réduction de l'expansion industrielle » (p. 203-204).

INDEX DES AUTEURS

INDEX DES MATIÈRES

République d'Afrique du Sud, 76, 77, 193.

COLLECTION « LIBERTÉ DE L'ESPRIT »

La liberté est un de ces mots qu'aucun parti n'abandonne volontiers à ses adversaires. Aussi, sait-on moins que jamais ce qu'est la liberté dont tout le monde se réclame et que chacun revendique.

Que tous les citoyens aient le droit de voter pour les candidats de leur choix, que les journaux expriment des opinions contradictoires, que les chefs soient critiqués et non acclamés, voilà des faits simples, difficilement discutables, qui permettent, semble-t-il, de reconnaître les régimes politiques de liberté. Illusion, vous répondront de profonds penseurs. Il s'agit là de libertés formelles, plus apparentes que réelles dont ne profitent que les privilégiés. Qu'importe au chômeur, la multiplicité des opinions, des journaux, des partis ? Qu'importe à l'ouvrier le droit d'exprimer sans danger ses désirs ou ses jugements ? Le prolétaire est esclave du capitaliste, quel que soit le camouflage sour lequel le capitaliste essaie de dissimuler cet esclavage.

Les hommes profitent inégalement des libertés que laissent les démocraties bourgeoises, on le reconnaîtra avec regret, mais sans réticences. On ne nie pas l'insuffisance des libertés formelles, on met en doute que l'on puisse parler de liberté réelle, lorsque ces libertés formelles ont disparu. On dira que les sociétés ne sont pas libres, qui interdisent de discuter l'essence de la liberté. Une classe, un parti, un pays qui prétend au monopole de la liberté et entend que la définition de ce mot soit soustraite à toute controverse est certainement exclu du camp de la liberté.

L'esprit libre refuse les marchands de sommeil, pour reprendre l'expression d'Alain, comme les sociétés libres refusent une orthodoxie imposée par l'État. L'esprit libre n'est pas celui qui promène sur les choses et sur les êtres un regard indifférent. Il avoue franchement les valeurs qu'il respecte, il ne fait pas mystère de ses préférences, de ses affections et de son hostilité, mais il ne soumet pas les événements à une interprétation toute faite à l'avance. Il est assez sûr de sa volonté pour ne pas avoir besoin que le monde la confirme chaque jour. Il n'attend pas que l'Histoire ou quelque autre idole ancienne ou nouvelle lui donne raison.

On a reproché à la collection d'être « orientée ». A coup sûr, elle est

orientée si l'on entend par là que tous les auteurs appartiennent à une famille. Je ne songe pas, sous prétexte de libéralisme, à accueillir ceux qui refuseraient la discussion ou qui déformeraient les faits pour les plier à leur système.

Le fanatisme aveugle, mais le scepticisme n'est pas une condition de la liberté. Auguste Comte disait qu'il n'y a pas de grande intelligence sans générosité. Peut-être la suprême vertu, en notre siècle, serait-elle de regarder en face l'inhumanité sans perdre la foi dans les hommes[1].

Raymond ARON

COLLECTION « LIBERTÉ DE L'ESPRIT »

Fondée et dirigée jusqu'à sa mort en 1983 par Raymond Aron, la collection « Liberté de l'esprit » veut contribuer à la réflexion contemporaine sur les conditions de la liberté, la signification du libéralisme, l'analyse du totalitarisme et la résistance à toutes les formes de tyrannie. Les essais publiés sont dus à des auteurs tant français qu'étrangers.

Ouverte à des auteurs et à des courants d'idées variés, la collection « Liberté de l'esprit » ajoute une exigence de qualité à l'atention accordée à l'évolution des idées et aux transformations des sociétés d'aujourd'hui.

(extrait du catalogue)

Hannah ARENDT	– Condition de l'homme moderne.
–	– Du mensonge à la violence.
Raymond ARON	– Espoir et Peur du siècle.
–	– L'Opium des intellectuels.
–	– Immuable et changeante.
–	– Paix et guerre entre les nations.
–	– Essai sur les libertés.
–	– Les Désillusions du progrès.
R. ARON et autres	– La Démocratie à l'épreuve du XXe siècle.
–	– De Marx à Mao Tsé-toung.
Zbignew BRZEZINSKI	– La Révolution technétronique.
James BURNHAM	– L'Être des organisateurs.
–	– Contenir ou libérer *(postface de R. Aron).*
–	– Pour la domination mondiale.
Milovan DJILAS	– Une société imparfaite.
Georges ELGOZY	– Automation et humanisme.
–	– Les Damnés de l'opulence.
Jacques ELLUL	– Exégèse des nouveaux lieux communs.
–	– Métamorphose du bourgeois.
–	– Autopsie de la révolution.
–	– De la Révolution aux révoltes.
John K. GALBRAITH	– L'Ère de l'opulence.
Henri GUITTON	– Le sens de la durée
	– La machine et les rouages. *La formation de l'homme soviétique*
M. HELLER; A. NEKRICH	– L'Utopie au pouvoir. *Histoire de l'U.R.S.S. de 1917 à nos jours.*
Jules ISAAC	– Genèse de l'antisémitisme (essai historique).
Bertrand DE JOUVENEL	– De la politique pure.
Herman KAHN	– De l'escalade. *Métaphores et scénarios.*
Georges F. KENNAN	– La Russie soviétique et l'Occident.

Arthur KOESTLER	– L'Ombre du dinosaure.
–	– Les Somnambules.
A. KOESTLER; A. CAMUS	– La Peine capitale.
A. KOESTLER; I. SILONE; L. FISCHER; S. SPENDER	– Le Dieu des ténèbres.
Vance PACKARD	– La Persuasion clandestine.
–	– Les Obsédés du standing.
–	– A l'assaut de la pyramide sociale.
–	– Une société sans défense.
–	– L'Art du gaspillage.
Léon POLIAKOV	– Bréviaire de la haine.
–	– Histoire de l'antisémitisme (t. I, *Du Christ aux Juifs de Cour*), (t. II, *De Mahomet aux Marranes*), (t. III, *De Voltaire à Wagner*), (t. IV, *L'Europe suicidaire* [1870-1933]).
–	– Les Banquiers juifs et le Saint-Siège.
–	– Le Mythe aryen.
–	– La Causalité diabolique. *Essai sur l'origine des persécutions.*
Carl SCHMITT	– La Notion de politique/Théorie du partisan.
J.-J. SERVAN-SCHREIBER, Carl KAYSEN et autres	– Incertitudes américaines *(Colloque de Princeton).*
Manès SPERBER	– Le Talon d'Achille (essais).
J.-L. TALMON	– Les Origines de la démocratie totalitaire.
–	– Destin d'Israël *(l'Unique et l'Universel).*
Bertram D. WOLFE	– La Jeunesse de Lénine.
–	– Lénine et Trotski.
–	– Lénine, Trotski, Staline.

1. *Ce texte inédit de Raymond Aron a été rédigé peu après la création de la collection « Liberté de l'esprit », en 1947. Nous remercions Mmes Raymond Aron et Dominique Schnapper d'avoir bien voulu nous autoriser à le publier.*